

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر (فلس سره)

المتوفى ۱۳۸۳ هـ . ق

همراه با :

شرح فارسی

جلد دوم

از: سیدعبدا... اصغری

اصول الفقه

للشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره)

المتوفى ١٣٨٣ هـ . ق

همراه با :

مركز تحقيق و نشر علوم اسلامی
شرح فارسی

جلد دوم

از: سیدعبدا... اصغری

شفا سنامہ کتاب

نام کتاب: اصول الفقہ للشیخ محمدرضا المظفر (ره)

همراه با شرح فارسی

مؤلف و شارح: سید عبداللہ اصغری

ناشر: مؤلف

نوبت چاپ: دوم

چاپخانه: نهضت

تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه

سال نشر: ۱۳۸۶

بها:

«حق چاپ مخصوص نویسنده است»

| | |
|---------------------------------------|-------|
| کتابخانه | |
| مرکز تحقیقات کتاب و ترویج علوم اسلامی | |
| شماره ثبت: | ۲۹۸۴۷ |
| تاریخ ثبت: | |

فهرست مطالب

| | |
|---------------------------------------|---|
| مقصد سوم مباحث حجّت ۳ | باب الاول كتاب العزيز ۹۴ |
| موضوع مقصد سوم ۸ | الباب الثانى السنّة ۱۱۶ |
| معناى حجّة ۱۶ | الباب الثالث الاجماع ۱۹۸ |
| مدلول كلمه اماره و ظنّ معتبر ... ۲۰ | الباب الرابع الدليل العقلى ۲۵۴ |
| ظن نوعى ۲۱ | الباب الخامس حجّيت الظواهر ۲۹۰ |
| اماره و اصل عملى ۲۳ | الباب السادس الشهره ۳۵۲ |
| مناط در اثبات حجّيت اماره ۲۶ | الباب السابع السيره ۳۶۸ |
| حجّيت علم ذاتى است ۳۴ | الباب الثامن القياس ۳۸۰ |
| موطن حجّيت اماره ۴۵ | الباب التاسع التعادل و التراجيح ۴۳۹ |
| ظنّ خاص و ظنّ مطلق ۵۱ | المقصد الرابع مباحث الاصول العمليه |
| مقدمات دليل انسداد ۵۲ | ۵۸۹ |
| اشتراک احكام بين عالم و جاهل ۵۷ | الاستصحاب تعريفه ۶۰۳ |
| تصحیح جعل اماره ۶۹ | معناى حجّيت استصحاب ۶۲۷ |
| اماره طريق است يا سبب؟ ۷۴ | ادلة الاستصحاب ۶۴۸ |
| مصلحت سلوكى ۷۹ | مدى دلالة الاخبار ۷۰۳ |
| حجّيت، امر اعتبارى است يا انتزاعى؟ | استصحاب كلى ۷۴۶ |
| ۸۷ | شبهه عبائيه ۷۵۵ |

المقصد الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

در مقصد سوّم از مقاصد اربعه «كتاب اصول فقه» كه عنوان (مباحث حجة) را به خود اختصاص داده است، از دلیلیّت و حجّیت و از تشخیص ادله احكام شرعی بحث می شود، مثلاً از حجّیت و اعتبار كتاب، سنّة، اجماع، دلیل عقل، ظواهر، شهرة، سيرة، قیاس و تعادل و تراجیح، بررسی و تحقیق به عمل می آید، و لازم به تذکر است كه مهمترین و اساسی ترین مباحث علم اصول را، مباحث همین مقصد سوّم تشکیل می دهد، و مؤثر بودن و فائده داشتن مقاصد اوّل و دوّم (مباحث الفاظ و مباحث عقلیّه) بستگی به مقصد سوّم دارد، چه آنكه مقصد اوّل و دوّم، «صغرای قیاس» را به وجود می آورند و كبرای قیاس باید از مقصد سوّم حاصل گردد، مثلاً در مقصد اوّل، اصل ظهور، مشخص و منقّح می شود كه «فعل امر» ظهور در وجوب دارد و «صبغة نهی» ظهور در حرمت دارد و... و در مقصد سوّم ثابت می گردد كه (كُلُّ ظَاهِرٍ حُجَّةٌ) و سرانجام به نتیجه قیاس مذکور نائل می شویم (كه ظهور صبغة اِفْعَلْ در وجوب حجّت می باشد) و نتیجه قیاس به عنوان دلیل شرعی، احكام را به اثبات می رساند.

و همچنین نتیجه در مقصد دوّم (مباحث عقلیّه) آن است كه مثلاً مقدّمه واجب بحكم عقل واجب است و در مقصد سوّم، حجّیت حكم عقل به اثبات می رسد و نتیجه می گیریم كه حكم عقل، به عنوان دلیل شرعی، جهت اثبات احكام شرعی به كار خواهد رفت، بنا بر این اگر مقصد سوّم (مباحث حجّت) در كار نباشد مقصد اوّل و دوّم هیچ گونه اثر و سودی در بر نداشته و خاصیت اصلی خود را از دست می دهند و این است كه می گویند: مباحث مقصد سوّم (غَايَةُ الْغَايَاتِ) مباحث علم اصول به حساب می آید.

المقصد الثالث - مباحث المجة

تمهید (۱)

إن مقصودنا من هذا البحث، وهو (مباحث الحجة)، (۲) تنقیح ما يصلح أن (۳)

۱- یعنی زمینه سازی برای ورود در مباحث مقصد سوم.

۲- شیخ مظفر (ره) تحت عنوان (تمهید) چند نکته‌ای (که توجه به آنها زمینه ساز ورود در اصل بحث می‌باشد) را یادآوری می‌نماید.

نکته اول: مقصود و هدف از بحث، در مقصد سوم (مباحث حجّت) منقّح ساختن و اصلاح نمودن آن چیزی است که برای دلیل بودن و حجّت بودن بر احکام شرعی، صلاحیت دارد که بوسیله همان دلیل و حجّت شرعی، به احکام واقعی و شرعی الهی دست می‌یابیم، بنابراین غرض از بحث و بررسی در مباحث حجّت این است که ادله و حجج اثبات کننده احکام شرعی، منقّح و مشخص گردد. به عبارت دیگر: می‌خواهیم ببینیم که کدام یک از دلائل شرعی که ارائه شده‌اند حجّیت دارد و می‌تواند اثبات گر احکام شرعی باشد؟

نکته دوم: اگر آقای مجتهد و مستنبط، بأعمل کردن طبق دلیلی که حجّیت آن در مباحث حجّت، ثابت شده است، به واقع و حکم واقعی دست یابد، چه بهتر که به مقصود نهائی و اصلی خود (فَذَلِكَ هُوَ غَايَةُ الْقَضَايِ) نائل آمده است و دلیل

مزبور منجز خواهد بود. و اما اگر به واقع نرسد یعنی دلیل مورد عمل، به واقع اصابت نکند (مثلاً: خبر واحد بر وجوب «صلوة جمعه» در زمان غیبت، دلالت کرده و آقای مجتهد طبق آن عمل نموده و حال آنکه در واقع «صلوة جمعه» در زمان غیبت حرام بوده است) در این صورت دلیل مذبور معذر می باشد و آقای مجتهد و مقلدین او در رابطه با مخالفت واقع، معذورند و مورد عقاب قرار نمی گیرند (وَالسَّرُّ فِي ذَلِكَ) انگیزه مطلب مزبور این است که او تمام سعی و کوشش خود را مبذول داشته و وظیفه خود را در زمینه شناسائی راهها و طرق «مُوصِلِهِ إِلَى الْوَاقِع» انجام داده است و بلکه وقوع در خطاء، از ناحیه خود دلیل می باشد، به این کیفیت:

شارع مقدس مثلاً: خبر واحد را حجت و دلیل شرعی قرار داده و به عمل بر طبق آن راضی شده است و از آن طرف برای مجتهد با دلیل قطعی ثابت شده است که خبر واحد از نظر شارع حجیت و اعتبار دارد، بنابراین «دلیل شرعی» است که نقص فنی داشته و نتوانسته است به واقع و حکم الله، اصابت نماید و این دلیل است که مجتهد و مقلدین او را به خطاء و اشتباه سوق داده است.

به عبارت دیگر شارع مقدس می توانست این دلیل را حجت قرار ندهد و به عمل بر طبق آن راضی نشود، تا وقوع در خطاء پیش نیاید.

کوتاه سخن، گردی از حادثه مخالفت واقع (که در سایه عمل کردن به دلیل معتبر عِنْدَ الشَّارِع، اتفاق افتاده است) روی دامن مجتهد و مقلدین او نخواهد نشست (البته در این زمینه بحث مفصل خواهد آمد).

نکته سوّم (وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ هَذَا الْمَقْصَدَ...)

همان طوری که در آغاز بحث اشاره نمودم، آن است که نهائی ترین غرض از مباحث علم اصول و عمده ترین هدف در مباحث علم اصول همین مقصد سوّم است که بیان گر کبرای مقصد اوّل و دوّم می باشد، چه آن که در مقصد اوّل،

يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لتوصل إلى الواقع من أحكام الله تعالى.

فإن أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى^(۴) وإن أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين في مخالفة الواقع.

والسر في كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل أننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا في البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام الله تعالى، حتى ثبت لدينا - على سبيل القطع^(۵) - أن هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه

صغرای قیاس بوجود می آید که مثلاً: جمله شرطیه (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرِمَهُ) در مفهوم داشتن (انتفاء جزاء عِنْدَ انْتِفَاءِ شرط) ظهور دارد و صیغه (افْعَلْ) در وجوب و (لَا تَفْعَلْ) در حرمت ظهور دارند و در مقصد سوّم کبری قیاس محقق می شود که (كُلُّ ظَاهِرٍ حُجَّةٌ) و نتیجه حاصل می شود که ظهور (افْعَلْ) در وجوب و (لَا تَفْعَلْ) در حرمت و جمله شرطیه، در انتفاء (عِنْدَ الْإِنْتِفَاءِ) حجت خواهند بود و همچنین در مقصد دوّم صغرای قیاس به دست می آید که جناب عقل وجوب مقدّمه را درک نموده (یعنی ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را شرعاً، عقل درک می نماید) و از مباحث مقصد سوّم باید کبرای قیاس را حاصل نمائیم (مبنی بر این که درک عقل حجت می باشد) و بدین سان دلیل و بلکه دلائل شرعی جهت استنباط احکام شرعی الهی، توشه راه مجتهد در وادی و صحرای فروع و احکام فقهی، خواهد گردید.

۳- تنقیح به معنای اصلاح کردن است.

۴- مشار الیه «ذالک» و مرجع «هو» یک چیز است یعنی رسیدن ما بواقع بوسیله دلیل، نهایت چیزی است که مقصود ما می باشد.

۵- یعنی با ادله قطعی و علمی، حجّیت و اعتبار آن ثابت خواهد شد ولیکن با ادله

الشارع لنا طريقا الى أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذي تقع فيه انما جاء من الدليل الذي نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسياتي بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ في الدليل المنسوب حجة، مع أن الشارع هو الذي نصبه وجعله حجة.

ولا شك في أن هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم أصول الفقه، وهو العمدة فيها، لانه هو الذي يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الاول والثاني) فانه لما كان يبحث في المقصد الاول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية^(١) فانه في هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم، فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الاول. والكبرى من نتيجة هذا المقصد. ليستنتج من ذلك الحكم الشرعي. فيقال مثلاً.

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب (الصغرى)

وكل ظاهر حجة (الكبرى)

فينتج: صيغة افعل حجة في الوجوب (النتيجة)

فاذا وردت صيغة افعل في آية او حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.^(٢) وهكذا يقال في المقصد الثاني، اذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات احكام العقل، وفي هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل، فتتألف منهما صغرى وكبرى.

ظنى، حجيت و اعتبار أن دليل، ثابت نعى شود.

١- ان بعض مشايخنا الاعاظم قد التزم في المسألة اصولية انها يجب ان تقع كبرى في القياس الذي يستنبط منه الحكم الشرعي وجعل ذلك مناطا في كون المسألة اصولية، ووجه المسائل اصولية على هذا النحو. وهو في الحقيقة لزوم ما لا يلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

٢- مثلاً: در آیه «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ»... متعلق صيغه (افعل) كه «أَقِمْوُا» باشد، صلوة است و وجوب صلوة استنباط و استنتاج می گردد.

وقد أوضحنا كل ذلك في تمهيد المقصدين (فراجع).

وعليه، فلا بد أن نستقصي في بحثنا^(۱) عن كل ما قيل أو يمكن أن يقال باعتباره وحجته، لنستوفي البحث، ولنعذر عند الله تعالى في اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لا يثبت اعتباره.

وينبغي لنا أيضاً - من باب التمهيد والمقدمة - أن نبحث عن موضوع هذا المقصد وعن معنى الحجية وخصائصها والمناط فيها وكيفية اعتبارها وما يتعلق بذلك فنضع المقدمة في عدة مباحث، كما نضع المقصد في عدة أبواب:

۱- با توجه به نکات مزبور زمینه برای ورود در اصل بحث فراهم می شود که باید عمیقاً و دقیقاً، راجع به حجیت و اعتبار ادله، تحقیق و بررسی نمائیم که کدام یک از ادله ارائه شده از نظر شرعی حجیت و اعتبار دارد و کدام یک اعتبار و وقاری ندارد؟ یعنی اعتبار و حجیت هر یک از ادله اگر با دلیل قطعی ثابت گردید باید طبق آن عمل نمائیم و آن را جهت استنباط احکام شرعی بکار بگیریم و الا باید آن را طرد نمائیم، و بدین لحاظ بحث، در مقصد سوّم (مباحث حجّت) به دو بخش تقسیم می شود:

بخش اوّل: بحث مقدّمی است که از باب مقدّمه، از موضوع بحث، در مقصد سوّم (كُلُّ شَيْءٍ يَصْلَحُ أَنْ يُدْعَى بُبُوتِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِهِ...) و از معنای حجیت و خصوصیت های آن، و از معیار در حجیت و از چگونگی اعتبار و حجیت و از متعلقات آن، بررسی نمائیم که جمعاً به عنوان مقدّمه ۱۵ تا مبحث مورد توجه واقع خواهد شد.

بخش دوّم: بحث ذی المقدّمه ای است که دارای ۹ باب است که در این ۹ باب از ۹ تا دلیل که صلاحیت دلیل بودن را دارند، از نظر حجیت و اعتبار مورد تحقیق واقع می شود.

المقدمة

وفيهما مباحث:

١- موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم^(١) في بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا أن الموضوع

مركزية كاميتر علوم

١- إلى قوله وَلَا يَصِحُّ أَنْ نَجْعَلَ مَوْضُوعَهُ...

اولین بحث از مباحث مقدمی که ۱۵ تا می باشد مربوط به موضوع مقصد سوم است که ببینیم موضوع بحث در مقصد سوم چه چیز است و به اصطلاح سرکی را باید بتراشیم؟

پیش از توضیح فرمایشات شیخ مظفر (ره) در زمینه موضوع مقصد سوم باید به دو نکته توجه داشت:

نکته اول: موضوع مسائل و قضایای هر علمی، یکی از مصادیق موضوع همان علم می باشد، مثلاً: موضوع علم نحو (کلمه و کلام) است و یکی از مسائل و قضایای علم نحو (الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ) می باشد، «فاعل» که موضوع این قضیه نحوی است، یکی از مصادیق (کلمه) خواهد بود و در هر علمی از عوارض ذاتی موضوع آن علم، بحث و گفتگو می شود. مثلاً: (مرفوع بودن) یکی از عوارض (کلمه) است که در علم

نحو به بحث گرفته خواهد شد.

بنابراین اگر برای مقصد سوّم

که یکی از مسائل علم اصول است، موضوعی مشخص و معین گردد این موضوع یکی از مصادیق موضوع علم اصول

می باشد، به عبارت دیگر آنچه که موضوع مقصد سوّم می باشد، موضوع علم اصول خواهد بود.

نکته دوّم: شیخ مظفر (ره) در ج اوّل (اصول فقه) راجع به موضوع علم اصول فرمودند: (که علم اصول موضوع مشخصی ندارد) و بلکه در علم اصول از موضوعات پراکنده ای بحث می شود که همه آن ها در یک هدف (استنباط حکم شرعی) شریکند.

با توجه به دو نکته مزبور بفرمایشات استاد مظفر با دقت گوش فرا می دهیم: او می فرماید: (مِنَ التَّمْهِيدِ الْمُتَقَدِّمِ...) از تمهیدی که بیانش گذشت معلوم گردید که موضوع مقصد سوّم (مباحث حجّت) (كُلُّ شَيْءٍ يَصْلُحُ أَنْ يُدْعَى تَبَوُّثُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِهِ لِيَكُونَ دَلِيلًا وَ حُجَّةً عَلَيْهِ...) «هر چیزی است که صلاحیت داشته باشد که اثبات حکم شرعی بوسیله آن، ادّعا شود و دلیل و حجّت برای حکم الهی باشد»، به عبارت دیگر موضوع مقصد سوّم، شیء خاص و معین نمی باشد بلکه موضوع مقصد ثالث هر چیزی است که صلاحیت دلیل بودن را برای اثبات حکم شرعی، دارا باشد و لذا در مقصد سوّم اگر توانستیم با دلیل قطعی، ثابت نمائیم که فلان دلیل اعتبار و حجّت دارد و می تواند حکم واقعی الهی را ثابت نماید، به آن دلیل عمل خواهیم نمود و اگر اعتبار و حجّت آن دلیل، به اثبات نرسد، اثبات گر حکم شرعی نبوده و مطرود شناخته می شود.

بنابراین موضوع مقصد سوّم «ذات دلیل» است نه دلیل با وصف دلیلیت تفاوت میان این که موضوع، ذات، دلیل باشد، تا آن که «دلیل با وصف دلیلیت» موضوع باشد، همان تفاوتی است که میان ماه من تا ماه گردون، برقرار است که تفاوت از زمین تا آسمان خواهد بود و بحث مفصل آن خواهد آمد.

لهذا المقصد الذي يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع^(۱) ومحمولاته هو: «كل شيء يصلح أن يدعى ثبوت الحكم الشرعي به، ليكون دليلاً وحجة عليه».

فان استطعنا في هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعي^(۲) ان هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا اليه لاثبات الاحكام الشرعية. والا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول:

إن الموضوع لهذا المقصد في الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو في نفسه، لا بما هو دليل.

وأما محمولاته ولواحقه التي نفحصها ونبحث عنها لاثباتها له،^(۴) فهي كون ذلك

بنابرائين كه موضوع ذات دليل باشد، از عوارض آن، كه «حجيت» و عدم حجيت باشد بحث ميشود و محمول قضيه، حجيت و «دليليت» خواهد بود كه در طول بحث در مقصد سوم «دليليت» و «حجيت» و يا عدم آن براي آن دليل (موضوع)، ثابت مي شود (الشهرة حجة أو ليست بحجة و غير ذلك)

۱- يعنى در مقصد سوم از عوارض و محمولات آن موضوع (ذات دليل) كه حجيت و عدم حجيت باشد بحث مي شود و منظور از لواحق و عوارض ذاتي، عوارضي است كه يا بدون واسطه باشد و يا با واسطه در ثبوت باشد (به جلد اول شرح فارسي بر اصول فقه مراجعه شود).

۲- سيأتي في المبحث السادس بيان انه لماذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعي ولا يكفي الدليل الظني.

۴- ضمير «محمولاته» به (موضوع) بر مي گردد و همچنين مرجع ضمير (لواحقه) «موضوع» مي باشد و ضميرهاي (نفحصها) و (نبحث عنها) و (لا ثباتها) به «لواحق» و محمولات رجوع مي شوند و مرجع ضمير (له) ايضاً «موضوع» خواهد بود.

الشیء دلیلاً و حجة، فاما ان ثبت ذلك او تنفيه: (۱)
ولا یصح أن نجعل موضوعه الدلیل بما هو دلیل، (۲) او الحجة بما هی حجة، أي

۱- یعنی یا دلیل بودن و حجّیت آن شیء «موضوع» را ثابت نمائیم و یا آن را نفی خواهیم کرد.

۲- شرح:

ماحصل سخن از عبارت (لا یصحّ ان نجعل...) تا حدود دو صفحه از این قرار است که شیخ مظفر (ره) در رابطه با مشخص نمودن موضوع مقصد سوم، بحث را به بررسی موضوع خود «علم اصول» می‌کشاند و نظریه صاحب قوانین (ره) (مبنی بر این که موضوع علم اصول ادله اربعه با وصف دلیلیت است) را متذکر می‌شود و سپس اشکال معروف (از ناحیه صاحب فصول و دیگران) را نسبت به نظریه میرزای قمی (ره) بیان می‌نماید و در ادامه بحث از صاحب قوانین حمایت می‌نماید (حمایت به این معنا که اشکال مزبور بر صاحب فصول و کسانی که موضوع علم اصول را ذات ادله اربعه می‌دانند ایضاً وارد است) و در پایان مبنای خود (مبنی بر این که موضوع علم اصول مطلق ادله است و اختصاص به ادله اربعه ندارد) را به اثبات می‌رساند و نتیجه می‌گیرد که موضوع علم اصول و موضوع مقصد سوم (کُلُّ شَیْءٍ یُصْلَحُ أَنْ، یُدْعَى أَنَّهُ دَلِیلٌ وَ حُجَّةٌ) خواهد بود.

میرزای قمی (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) با وصف (دلیلیت و حجّیت) معرفی نموده است، به این معنا که موضوع علم اصول دو جزء دارد:

۱- ادله اربعه.

۲- وصف دلیلیت و حجّیت داشتن.

بر نظریه میرزای قمی (ره) اشکال مهمی که تا حدودی از شهرت و معروفیتی برخوردار است، وارد می‌باشد و آن اشکال این است: (وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ رَحِمَهُ اللَّهُ...) که بنا بر مبنای میرزای قمی (ره) مباحث مقصد سوم که از عمده

مسائل علم اصول است، از مباحث علم اصول خارج می شود و بلکه جزء مبادی
تصوریه علم اصول خواهد بود، چه آن که در مقصد ثالث از حجّیت و دلّیلت ادله،
بحث می شود و بحث از دلّیلت و حجّیت، کل مباحث مقصد سوم را تشکیل
می دهد و اگر وصف دلّیلت و حجّیت، جزء موضوع علم اصول باشد.

بنا بر این مقصد سوم از خود موضوع بحث می نماید و بحث از خود موضوع در هر
علمی از مباحث تصوریه آن علم به شمار می آید (مثلاً: بحث از خود کلمه و کلام از
مبادی تصوریه علم نحو است و بحث از اثبات وجود کلمه و کلام از مبادی
تصدیقیه علم نحو است و بحث از عوارض کلمه و کلام از مباحث و مسائل علم
نحو خواهد بود) اگر موضوع علم اصول «ادله با صفت دلّیلت» باشد.

مباحث مقصد سوم کلاً جزء مبادی تصوریه علم اصول می باشد و از مباحث اصلی
علم اصول بیرون خواهد رفت و حال آن که مباحث مقصد سوم داخل در علم
اصول و جزء مسائل علم اصول می باشد.

صاحب فصول و دیگران به خاطر فرار از اشکال مزبور آمدند موضوع علم اصول را
(ذات ادله اربعه) قرار داده اند و لکن غافل از آنکه از زیر باران فرار کرده اند و زیر
ناودان نشسته اند و به تعبیر دیگر صاحب فصول با همراهان از طریقی که میرزای
قمی (ره) به دام اشکال مزبور گرفتار شده است، خود را نجات داده اند و لکن از
طریق دیگری غافلگیر شده اند و به چنگال اشکال مورد نظر مبتلاء شده اند.

یعنی با قرار دادن موضوع علم اصول را «ذات ادله اربعه» از شر اشکال مزبور راحت
نشده اند و بلکه اشکال مزبور دامن گیر آنها ایضاً خواهد بود.

به این کیفیت: وَلَکِنْ هُنَا مَلَا حِظَةً یَنْبَغِی التَّنْبَهُ عَلَیْهَا... استاد مظفر می خواهد
بفرماید: که اگر موضوع علم اصول ادله اربعه باشد، ایضا همان اشکالی که بر میرزای
قمی (ره) وارد بود، وارد می شود چه آن که معنای اختصاص دادن موضوع علم
اصول را به ادله اربعه (مقید کردن به اربعه) آن است که ادله اربعه، به خاطر آن که
معلوم الحجّیت می باشند، لذا موضوع علم اصول خواهند بود. بنا بر این موضوع
علم اصول، ادله اربعه بما هی حجة، موضوع می باشد نه بما هی هی.

بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك الى المحقق القمي أعلى الله مقامه في قوانينه، اذ جعل موضوع أصل علم الاصول الادلة الاربعة بما هي أدلة.

ولو كان الامر كما ذهب اليه رحمه الله لوجب أن تخرج مسائل هذا المقصد

به عبارت دیگر اگر ادله را با قيد «اربعه»، موضوع «علم اصول» قرار دهيم، همان مبنای ميرزای قمی از آب در می آيد (که موضوع دارای دو جزء می شود: ۱- ادله ۲- وصف دليليت) چه آن که مقيد کردن به (اربعه) يعنی ادله با وصف دليليت موضوع می باشد، کوتاه سخن اگر موضوع علم اصول ذات ادله است نبايد منحصر به (اربعه) و چهار تا بشود چه آن که در فرض قرار دادن موضوع را «ذات ادله» فرقی بين «كتاب» و «سنت» و «عقل» و «اجماع» و «قياس» و «استحسان» و... نمی باشد و اگر موضوع «علم اصول» (ادله با قيد اربعه) باشد بايد وصف «دليليت» به آن اضافه شود و اگر وصف دليليت منظور نباشد انحصار به (اربعه) مجوزی نخواهد داشت.

نتيجه: اشکال خروج مباحث مقصد سوم از علم اصول، همان طوری که بر ميرزای قمی (ره) وارد است، بر کسانی که موضوع «علم اصول» را منحصر به (اربعه) می دانند (مانند صاحب فصول و ديگران) ايضاً وارد خواهد بود و لذا کسانی که موضوع «علم اصول» را «ذات ادله» می دانند نبايد آن را به (اربعه) مقيد و منحصر نمايند.

سرانجام نتيجه می گيريم که موضوع «علم اصول» «ذات ادله» است البته نه ذات ادله اربعه، چه آن که ذات ادله با (اربعه بودن) نمی سازد و مانند کوسه ريش پهن می شود و بلکه «ذات ادله» به معنای (كُلُّ شَيْءٍ يَصْلَحُ أَنْ يَدَّعَى أَنَّهُ دَلِيلٌ وَ حُجَّةٌ...) می باشد و موضوع مقصد سوم مصداق موضوع علم اصول خواهد بود، و معلوم گرديد که موضوع مقصد سوم هر چیزی است که صلاحيت برای دليل بودن و حجت بودن بر حکم شرعی را داشته باشد، بنا بر اين بحث از قياس و استحسان و غير ذالک داخل در مباحث حجت است و در مقصد سوم اگر حجتيت و دليليت هر چیزی که صلاحيت دليل بودن را دارد ثابت گرديد به آن عمل می کنيم و الا طرد خواهيم نمود.

كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذ من مبادئ التصورية^(۱) لامن مسائله. وذلك واضح، لأن البحث عن حجية الدليل يكون بحثا عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذي هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحق الموضوع الذي هو مفاد كان الناقصة. وَالْمَعْرُوفُ عِنْدَ أَهْلِ الْفَنِّ أَنَّ الْبَحْثَ عَنْ وَجُودِ الْمَوْضُوعِ - أَيِ مَوْضُوعِ كَانَ سِوَاهُ كَانَ مَوْضُوعَ الْعِلْمِ أَوْ مَوْضُوعَ أَحَدِ أَبْوَابِهِ وَمَسَائِلُهُ - مَعْدُودٌ مِنْ مِبَادِي الْعِلْمِ التَّصَوُّرِيَّةِ، لَامِنْ مَسَائِلِهِ.

ولكن هنا ملاحظة ينبغي التنبيه عليها في هذا الصدد، وهي:

إن تخصيص موضوع علم الاصول بالادلة الاربعة - كما فعل الكثير من مؤلفينا - يستدعي أن يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لأن هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الاربعة فانما خصصوه بها لانها معلومة الحجية عندهم، فلا بد أنهم لاحظوها موضوعا للعلم بما هي أدلة،^(۲) لا بما

۱- بحث از وجود و عدم موضوع هر علمی، جزء مبادئ تصوريه آن علم می باشد و بحث از شناخت و معرفت موضوع، جزء مبادئ تصدیقیه آن علم می باشد و بحث از عوارض ذاتی موضوع، جزء مسائل آن علم خواهد بود مثلاً: بحث از وجود و عدم «کلمه و کلام» از مبادئ تصوريه «علم نحو» است و بحث از تعریف و شناخت «کلمه و کلام» (کلمه لَفْظٌ تَدُلُّ عَلَى مَعْنَى...) از مبادئ تصدیقیه علم نحو است و بحث از مرفوع بودن و منصوب بودن و مجرور بودن کلمه، مثلاً، جزء مسائل علم نحو و داخل در علم نحو خواهد بود. در ما نحن فيه اگر وصف حججیت و دللیت جزء موضوع علم اصول باشد، (چنانچه مبنای میرزای قمی (ره) چنین بود) مباحث مقصد سوم که از حجیت و دللیت ادله بحث می کنند، جزء مبادئ تصوريه علم اصول خواهد بود.

۲- مرجع ضمیر (لا حظوها) (ادله) می باشد. (بما هي ادله) یعنی ادله با وصف دللیت و حجیت.

هي هي، والا لجعلوا الموضوع شاملا لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالادلة الاربعة.

وحينئذ لا مخرج لهم من الاشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

وعلى هذا يتضح أن مناقشة صاحب الفصول لصاحب القوانين ليست في محلها، لأن دعواه هذه لا بد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن الموضوع خصوص الادلة الاربعة، وان لزم عليه اشكال خروج اهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هي الادلة بما هي هي - كما ذهب اليه صاحب الفصول - لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الاربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح أن يبحث عن دليлите وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

والخلاصة: انه اما أن نخصص الموضوع بالادلة الاربعة فيجب ان نلتزم بما التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، واما ان نعمم الموضوع - كما هو الصحيح - لكل ما يصلح أن يدعى أنه دليل، فلا يختص بالاربعة. وحينئذ يصح أن نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد في مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هي الاربعة فقط ثم الالتزام بأنها بما هي هي لا يجتمعان.

وهذا أحد الشواهد على تعميم موضوع علم الاصول لغير الادلة الاربعة، وهو الذي نريد اثباته هنا. وقد سبقت الاشارة الى ذلك ص ١٠ من الجزء الاول.

والنتيجة: ان الموضوع الذي يبحث عنه في هذا المقصد هو:

«كل شيء يصلح أن يدعى أنه دليل وحجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والاجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالاضافة الى البحث عن أصل الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

فما ثبت أنه حجة من هذه الامور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.
 كما يدخل فيه أيضا البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لأن البحث فيها -
 في الحقيقة - عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من
 مسائل مباحث الحجة.
 ونحن جعلناها في الجزء الاول^(۱) ص ۱۲ خاتمة لعلم الاصول اتباعا لمنهج القوم،
 ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللإختصار.

۲- معنی الحجة

۱- الحجة لغة: كل شيء يصلح^(۲) ان يحتج به على الغير.

۱- درج اول اصول فقه مرحوم مظفر بحث از «تعادل و تراجیح» را به عنوان خاتمة مباحث علم اصول که قاعدة خارج از مباحث «علم اصول» است، معرفی نمود و انگیزه این کار متابعت از طریقه و روش بقیه علمای علم اصول بود، مثلاً شیخ انصاری در رسائل تعادل و تراجیح را تحت عنوان (خاتمه) بیان فرموده است. و اما مرحوم مظفر هم اکنون (یعنی در جلد دوم اصول فقه) از نظریه خود عدول می نماید و بحث «تعادل و تراجیح» را جزء مباحث مقصد ثالث، (مباحث حجّت) قرار می دهد و تعادل و تراجیح را در ردیف بقیه ادله (کتاب و سنت و ...) مورد بحث قرار می دهد، اولاً به خاطر این که بحث از تعادل و تراجیح در حقیقت بحث از حجّیت است که آیا خبران متعارضان متعادلان و یا متراجحان، حجّیت دارند یا نه؟ ثانیاً بحث از تعادل و تراجیح را جزء مباحث حجّت شمردن با رعایت اختصار (که همیشه سنگ آن را به سینه می کوبیم) سازگارتر خواهد بود.

۲- **شرح:** مبحث دوم مربوط به معنا و مفهوم (حجة) است، شیخ مظفر معنای کلمه (حجة) را از نظر لغت و از نظر اصطلاح علم اصول بیان می فرماید: معنای لغوی حجة: حجّت به معنای دلیل و برهان است و هر چیزی که صلاحیت داشته باشد که با آن، علیه خصم احتجاج و استدلال شود و در مقام محاجّه، باعث غلبه و

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير على
نحوين:

اما باسكاته وقطع عذره وابطاله.

واما بأن يلجئه على عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

پیروزی بر خصم و طرف محاجّه را ساکت نموده و عذر او را که همان (حرف حسابش باشد) به ابطال بکشاند و دیگر این که طرف محاجّه را وادار نماید که عذر و حرف حساب صاحب حجّه را بپذیرد، بنا بر این حجّه برای صاحب حجّه معذر خواهد بود.

معنای اصطلاحی حجّه در نزد علمای علم منطق: حجّت در اصطلاح علم منطق آن چیزی است که از قضایای نتیجه بخش و مرتبط به هم، تشکیل شده باشد و باعث علم پیدا کردن به شیء مجهول بشود مثلاً «حدوث عالم» برای ما نامعلوم است و با حجّت منطقی «حدوث عالم» به اثبات می رسد، می گوییم: **اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ، فَالْعَالَمُ حَادِثٌ**. بنا بر این مجموع صغری و کبری (چه در مقام محاجّه به کار رود و چه در مقام کشف مجهولی مورد استفاده قرار گیرد) «حجّت» نام دارد و گاهی لفظ (حجة) را از نظر علمای علم منطق به نفس (حد وسط) که «متغیّر متغیّر» باشد و تکرار شده است اطلاق می نمایند.

معنای اصطلاحی حجّت در اصطلاح علم اصول:

(حجّه)، در اصطلاح علم اصول، آن دلیلی است که ثابت کننده متعلق خود باشد و به درجه قطع و یقین نرسد به عبارت دیگر دلیلی است که حکم فعلی را به عنوان حکم واقعی برای مکلف ثابت نماید و حجّیت و اعتبار آن دلیل، از ناحیه شارع مقدّس جعل شده باشد یعنی حجّیت و دلّیلیت آن ذاتی نباشد و بلکه به جعل شارع باشد. بنا بر این «حجّه» اصولی قطع را شامل نمی شود و از نظر لغت به قطع کلمه حجّت اطلاق می شود ولیکن نظر بر این که حجّیت قطع نفیاً و اثباتاً قابل جعل نمی باشد لذا از نظر اصطلاح اصولی به (قطع) کلمه «حجّه» اطلاق نخواهد شد.

٢- وأما الحجة في الاصطلاح العلمي فلها معنيان او اصطلاحان:
 أ- ما عند المناطقة. ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوبا» أي مجموع القضايا المترابطة التي يتوصل بتأليفها وترباطها الى العلم بالمجهول سواء كان في مقام الخصومة مع أحد ام لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضا على نفس (الحد الاوسط) في القياس.

ب- ما عند الاصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها:
 «كل شيء يثبت متعلقه ولا يبلغ درجة القطع».
 أي لا يكون سببا للقطع بمتعلقه، والافع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوي. او قل بتعبير آخر:
 «الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له».

ونعني بكونه مثبتا له: ان اثباته يكون بحسب الجعل من الشارع المكلف^(١) بعنوان أنه هو الواقع. وانما يصح ذلك ويكون مثبتا له، فبضميمة الدليل على اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكي وعلى أنه حجة من قبل الشارع.
 وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم

١- بين كلمه «الشارع» وكلمه «المكلف» بايد اين چند جمله اضافه شود: (لا بحسب ذاته فيكون معنى إثباته له حينئذ أنه يُثَبِّتُ الْحُكْمَ الْفِعْلِيَّ فِي حَقِّ) يعني منظور از اين كه با حجت اصولي شيء ديگري ثابت گردد آن است كه به حسب جعل شارع (حجيت آن را جعل نموده باشد) شيء ديگر را ثابت نمايد نه بحسب ذات خود، به عبارت ديگر حجة اصولی نظر بر این كه شارع آن را حجة قرار داده است، حكم فعلی را برای مكلف ثابت می نماید، مثلاً خبر واحد را، شارع مقدس، حجت قرار داده و «خبر واحد» وجوب فعلی صلوة جمعه را برای مكلف ثابت خواهد نمود.

بالحجة.

وعلى هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أي أن القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوي، لأن طريقة القطع - كما سيأتي - ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولي مرادفة لكلمة «الامارة».

كما أن كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان في هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الامارة والحجة او كالمترادفتين.^(۱)

وعليه، فلك أن تقول في عنوان هذا المقصد بدل كلمة (مباحث الحجة):

(مباحث الامارات).

او (مباحث الادلة).

أو (مباحث الطرق) وكلها تؤدي معنى واحدا.

ومما ينبغي التنبيه عليه في هذا الصدد^(۲) أن استعمال كلمة (الحجة) في المعنى الذي

۱- وازه‌های «دلیل» و «طریق» و «اماره» و «حجّة» به خاطر این که فرق‌های اعتباری دارند لذا کالمترادفین می‌باشند و یکی از فرق‌های اعتباری این است که کاشف در احکام کلیه تسمی بالدلیل و در موضوعات خارجیّه، تسمی بالامارة.

۲- «فِي هَذَا الصَّدَد» یعنی در این مرحله از بحث نتیجه بحث در معنای (حجّة) این شد که لفظ «حجّة» و «امارة» و «دلیل» و «طریق» معنای واحدی را می‌فهمانند. منتهی اطلاق کلمه (حجّة) را بر مؤدای «اماره»، از باب تسمیّه خاصّ را به اسم عامّ است. به این معنا که معنای لغوی کلمه (حجّة) عام است «قطع» و «ظن» را شامل می‌شود مؤدای «اماره» معنای خاصّی است که قطع را شامل نمی‌شود بنا بر این لفظ «حجّة» از معنای لغوی خود نقل شده و در معنای خاصّ که مؤدای «اماره» باشد قرار داده‌ایم. (نظراً إلى أَنَّ الإِمَارَةَ مِمَّا يَصْحُحُ...) به این کیفیت که، «اماره» می‌تواند برای مکلف معذّر باشد و با مؤدای «اماره» علیه مولی احتجاج نماید و لذا

تؤديه كلمة (الامارة) مأخوذ من المعنى اللغوي من باب تسمية الخاص باسم العام، نظرا الى أن الامارة مما يصح أن يحتج المكلف بها اذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح أن يحتج بها المولى على المكلف اذا لم يعمل بها ووقع في مخالفة الحكم الواقعي فيستحق العقاب على المخالفة.

۳- مدلول كلمة الامارة والظن المعتبر^(۱)

مولى با مؤدای «اماره» می تواند عليه مكلف احتجاج نماید و منجز خواهد بود.

۱- **شرح:** از مباحث گذشته معلوم گردید که کلمه (حجة) و اماره در اصطلاح اصولی با هم مترادف هستند و اما کلمه (اماره) با (ظن) مترادف نمی باشد گرچه از استعمالات، علمای علم اصول توهم می شود که (اماره) و (ظن معتبر)، مترادف می باشند و لکن حقیقت امر این است که (اماره) (مانند خبر واحد)، سبب ظن است و ظن مسبب خواهد بود *در تحقیق تکوین علوم اسلامی*

بنا بر این استعمال کلمه (اماره) و اراده (ظن معتبر) از آن، از باب مجاز در استعمال است که علاقه مجازیت، سببیت و مسببیت، می باشد. به این کیفیت، که اگر کلمه (ظن) در (اماره) استعمال شود، یعنی از کلمه (ظن) «اماره» اراده شود، از باب اطلاق مسبب و اراده سبب می باشد و اگر از کلمه (اماره) (ظن) اراده شود از باب اطلاق سبب و اراده مسبب خواهد بود و لذا استعمال کلمه (اماره) را در (ظن) از باب تسامح و مجاز است نه آن که کلمه (اماره) را واضح با وضع جدید، برای (ظن) وضع کرده باشد.

منشأ و سرچشمه تسامح مذکور آن است که «اماره» نظر بر این که غالباً و یا دائماً مفید ظن می باشد، لذا جیجیت و اعتبار پیدا می کند و بدین لحاظ کلمه «اماره» را که سبب است، در (ظن) که مسبب می باشد به کار می برند. و يقولون لِلثَّانِي ... یعنی به اماره ای که عَلَى الْأَغْلَبِ مفید ظن می باشد ظن نوعی می گویند و الْأَوَّل: به اماره ای که دائماً مفید ظن باشد، ظن شخصی می گویند چه آن که در نزد همه اشخاص مفید

بعد أن قلنا: ان الامارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين، ينبغي أن ننقل الكلام الى كلمة «الامارة» لتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة في المباحث الآتية فنقول:

إنه كثيرا ما يجرى على السنة الاصوليين اطلاق كلمة الامارة على معنى ما تؤديه كلمة (الظن). ويقصدون من الظن (الظن المعبر)، أي الذي اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك أن الامارة والظن المعبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحدا، مع أنهما ليسا كذلك.

وفي الحقيقة ان هذا تسامح في التعبير منهم على نحو المجاز في الاستعمال لأنه وضع آخر لكلمة الامارة. وانما مدلول الامارة الحقيقي هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل أنه يكون سببا للظن كخبر الواحد والظواهر. والمجاز هنا:

أما من جهة اطلاق السبب على مسببه، فيسمى الظن المسبب «امارة». وأما من جهة اطلاق المسبب على سببه، فتسمى الامارة التي هي سبب للظن «ظنا» فيقولون:

الظن المعبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية انما هما لسبب الظن. ومنشأ هذا التسامح في الاطلاق هو أن السرف في اعتبار الامارة وجعلها حجة وطريقا هو افادتها للظن دائما او على الاغلب، ويقولون للثاني الذي يفيد الظن على الاغلب: (الظن النوعي) على ما سيأتي بيانه.

٤- الظن النوعي^(١)

ظنّ خواهد بود.

١- شرح: استاد مظفر (ره) در امر چهارم دو تا نکته را یادآوری می نماید:

و معنی (الظن النوعی): ان الامارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم، واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلا يضر في اعتبارها وحجيتها ألا يحصل منها ظن فعلي للشخص الذي قامت عنده الامارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضا حيث ان دليل اعتبارها دل على أن الشارع انما

نکته اول: معرفی «ظن نوعی»: «ظن نوعی» آن است که (اماره ای) شأنیت و قابلیت افاده ظن را در نزد نوع و غالب مردم داشته باشد و به لحاظ آن که (اماره مذکور) در نزد غالب و نوع مردم، مفید ظن می باشد، لذا شارع مقدس، آن را معتبر و حجت قرار داده است.

بنا بر این اماره مزبور، احياناً اگر در نزد شخصی از اشخاص و فردی از افراد (به خاطر خصوصیات شخصی و فردی ای که دارد) افاده ظن ننماید، و به اصطلاح مفید ظن فعلی نباشد، ضرر و صدمه بر حجیت و اعتبار آن وارد نخواهد شد چه آن که ملاک و معیار حجیت، (که همان شأنیت داشتن برای افاده ظن می باشد) در «اماره» مورد نظر موجود است. مرکز تحقیقات حقوقی علوم اسلامی
کوتاه سخن ظن بر دو قسم است:

۱- ظن شخصی و فعلی ... ۲- ظن نوعی و شانی.

و آن چه که در حجیت و اعتبار (اماره)، مورد نظر می باشد. «افاده ظن نوعی و شانی» خواهد بود.

نکته دوم: (ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَا قَدْ نَعَبَّرُ...) در مباحث آینده، به تبعیت از علمای علم اصول، تعبیرات گوناگونی (از قبیل «ظن خاص» و «ظن معتبر» و «ظن حجة»)، خواهیم داشت و اشتباه پیش نیاید، منظور ما از تعبیرات مذکور (همان اماره معتبره) می باشد که باعث و سبب حصول (ظن) خواهد بود ولو آن که افاده ظن فعلی را ننماید. به عبارت دیگر تعبیرات مذکور که در آینده به کار گرفته می شود، ذکر مسبب و اراده سبب است که (ظن) مسبب است و (اماره) سبب می باشد.

اعتبرها حجة ورضي بها طريقاً لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلي منها لدى بعض الاشخاص.

ثم لا يخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتي تبعاً للاصوليين فنقول: الظن الخاص او الظن المعتبر او الظن الحجة، وامثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظن، أعني الامارة المعتبرة وان لم تفد ظناً فعلياً. فلا يشتبه عليك الحال.

۵- الامارة والاصل العملي^(۱)

۱- **شرح:** ما حصل سخن در امر پنجم این است که واژه «اماره» شامل (اصل عملی) نمی شود و «اماره» و «اصل عملی» هر کدام در نقطه مقابل هم قرار دارند و حساب هر یک جدای از دیگری می باشد. چه آن که «اصل عملی» در مرحله ای است و «اماره» در مرحله دیگر خواهد بود، «اصل عملی» در مرحله شک مطرح می شود و اما «اماره» در مرحله ظن مطرح خواهد بود، به این معنا که اگر در مورد حکمی از احکام، «اماره» موجود باشد نسبت به «اصل عملی» نمی رسد و اما اگر اماره در کار نباشد و مکلف در حال شک و تحیر واقع شود و نسبت به حکم واقعی، جاهل باشد، این جاست که با فقدان خورشید «شُب پَرّه» بازیگر میدان می شود با فقدان «اماره» «اصل عملی» اظهار وجود نموده و مورد تمسک مکلف قرار می گیرد. (وَلَا يُنَافِي ذَلِكَ أَنَّ هَذِهِ الْأُصُولَ ...) ممکن است کسی توهم نماید که اگر اماره و اصل، در نقطه مقابل هم باشند، نباید کلمه (حجّة) به اصل عملی، اطلاق گردد؟ در پاسخ این توهم می گوئیم بلی، (حجّة) به معنای اصولی آن، بر اصل عملی، اطلاق نمی شود و تنها، (حجّة) به معنای لغوی، بر اصل عملی اطلاق خواهد شد و اصل عملی تنها نقشی را که می تواند ایفا نماید، این است که در صورت مخالفت با واقع، وسیله عذر، برای مکلف خواهد بود. مثلاً مکلف طبق «اصل عملی» عمل کرد و به خلاف واقع افتاد، این عمل کردن بر طبق اصل عملی، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود و این معذور بودن، غیر از (حجّة) به معنای اصولی می باشد.

حجّة اصولی آن است که متعلق خود را به اثبات برساند و از واقع الامر، کشف

واصطلاح الامارة لا يشمل (الاصل العملي) كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع في جانب والامارة في جانب آخر مقابل له فان المكلف انما يرجع الى الاصول اذا افتقد الامارة،^(۱) أي اذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعي الواقعي. على ما سيأتي توضيحه وبيان السرفيه.

ولا ينافي ذلك ان هذه الاصول أيضا قد يطلق عليها انها حجة، فان اطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة في باب الإمارات، بل بالمعنى اللغوي باعتبار انها معذرة للمكلف اذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف اذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

ولاجل هذا جعلنا باب (الاصول العملية) بابا آخر^(۲) مقابل باب (مباحث

نماید. «امارات» به خاطر این که کاشفیت از واقع دارند، لذا «حجة» به معنای اصولی بر آنها اطلاق می شود و اما «اصل عملی» کاشفیت از واقع ندارد و نمی تواند متعلق خود را به اثبات برساند. لذا «حجة» به معنای اصولی، هرگز بر اصل عملی اطلاق نمی شود و لذا مرحوم مظفر (ره) در همین ج ۲ اصول فقه، اصول عملیه را جدای از مباحث حجّت قرار داده است.

بنا بر این جمله (يُثْبِتُ مُتَعَلِّقُهُ...) که در تعریف حجة اصولی آمده است، اصل عملی را خارج می سازد، چه آن که اصل عملی کارایی اثبات متعلق و کشف از واقع را ندارد و تنها کاری که از اصل عملی ساخته است این است که مکلف را از حالت تحیر و شک، نجات می دهد و در فرض مخالفت واقع، وسیله عذر برای مکلف خواهد بود.

۱- یعنی زمانی که مکلف، «اماره» را مفقود نموده باشد، به این معنا که به اماره دست رسی ندارد.

۲- یعنی به خاطر این که حجة اصولی، بر اصل عملی صادق نیست و اصل عملی در نقطه مقابل امارات می باشد، لذا بحث از اصول عملیه را در باب

(الحجة).

وقد أُشير في تعريف الامارة الى خروج الاصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العملية لا تثبت منعلقاتها، لانه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هي في حقيقتها مرجع للمكلف في مقام العمل عند الحيرة والشك في الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف. ومن هنا اختلفوا في (الاستصحاب) انه امانة او اصل،^(۱) باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع واحرازه في الجملة، لأن اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن في الزمان اللاحق، ولان حقيقته - كما سيأتي في موضعه - البناء على اليقين

جداگانه ای (یعنی در جزء رابع اصول فقه) قرار داده است.

۱- یعنی از همین جا که اماره کاشفیت از واقع دارد و افاده ظن می کند، و اصل عملی کاشفیت از واقع ندارد و تنها در حال شک و تحیر مطرح است، در مورد استصحاب اختلاف نموده اند بعضی ها استصحاب را به لحاظ آن که کاشف از واقع است و افاده ظن می نماید، جزء امارات می دانند و به همین جهت کسانی که استصحاب را از جمله امارات، می دانند نام اصل مخیر را برای استصحاب انتخاب نموده اند «مخیر» یعنی واقع را احراز می نماید و بعضی ها استصحاب را به لحاظ آنکه عند الشک و التّحیر مورد استفاده واقع می شود، جزء اصول می دانند به عبارت دیگر اگر در حجّیت و اعتبار استصحاب کاشفیت و احراز از واقع لحاظ شده باشد جزء امارات می باشد و اگر در حجّیت استصحاب، کاشفیت و احراز از واقع، لحاظ نشده باشد و بلکه به توسط اخبار و روایات (لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) حجّت شده باشد، جزء اصول عملی خواهد بود و در مبحث استصحاب مفصلاً راجع به این که استصحاب (اماره) است و یا «اصل عملی» می باشد، بحث خواهیم نمود و در آن جا مرحوم مظفر ثابت می نماید که استصحاب یکی از اصول عملیه است و نمی تواند جزء امارات باشد.

السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك في بقاءه. ولاجل هذا سمي الاستصحاب عند من يراه أصلاً: (أصلاً محرزاً).

فمن لاحظ في الاستصحاب جهة ما له من احراز وأنه يوجب الظن واعتبر حجتيه من هذه الجهة عدة من الامارات. ومن لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجتيه من جهة دلالة الاخبار عليه عدة من جملة الاصول. (۱) وسيأتي إن شاء الله تعالى شرح ذلك في محله مع بيان الحق فيه.

۶- المناط في اثبات حجية الامارة (۲)

۱- كلمه (عدة) اشتبهاً جای كلمه (عَدَّة) را گرفته است، یعنی اگر استصحاب از باب دلیل عقلی، حجت باشد جزء امارات است برایکه استصحاب در این صورت مفید ظن به بقاء متیقن سابق است و کشف از واقع دارد. و اگر به توسط اخبار حجت باشد جزء اصول عملیه خواهد بود و مرحوم مظفر در بحث استصحاب ثابت می نماید که استصحاب چه با دلیل عقل حجت باشد و چه به توسط اخبار جزء اصول عملیه خواهد بود.

۲- شرح: استاد مظفر تحت عنوان (مناط در اثبات حجیت اماره) سه نکته را در طی چهار صفحه بیان می فرماید:

نکته اول: «قاعده اولیه» در مورد عمل به ظن، عدم جواز عمل است یعنی ظن بما هو ظن، اعتبار و حجیتی ندارد و این مطلب از آیات چندی (که سه تای از آنها را در کتاب ذکر نموده است) استفاده می شود، بنا بر این مناط و ملاک در اثبات حجیت اماره این نیست که «اماره» افاده ظن می نماید چه آن که ظن بما هو ظن نه تنها حجیت و اعتباری ندارد و بلکه عمل به ظن به مقتضای قاعده اولیه و به اقتضای آیات قرآنی، ممنوع و حرام خواهد بود.

نکته دوم: مناط در اثبات حجیت ظن و اماره مفید ظن، دلیل قطعی و برهان علمی می باشد یعنی در شرع مقدس اسلام، عمل به ظن و اماره مفید ظن، زمانی صحیح و

جائز است که حجّیت آن، با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد بنا بر این ظنون و امارات معتبره‌ای که در رابطه با اثبات احکام شرعی مورد عمل واقع می‌شوند از قاعده اوّلیه مزبور، مستثنی هستند، شارع مقدّس در عین حالی که عمل به ظن را جائز نمی‌داند، عمل کردن به ظنون و امارات معتبره را تجویز نموده و آن‌ها را طریق برای اثبات احکام شرعی قرار داده است.

کوتاه سخن ظنون و اماراتی که حجّیت آن‌ها با ادله قطعی و علمی به اثبات، رسیده، قابل عمل بوده و حساب آن‌ها از ظنونی که حجّیت آن‌ها به اثبات نرسیده و عمل به آن‌ها ممنوع می‌باشد، جدا خواهد بود و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که ملاک و مناط در اثبات حجّیت اماره، همان دلیل قطعی و برهان علمی می‌باشد و امارات و ظنونی که حجّیت آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است، ظنون خاصّه می‌باشند و مشمول قاعده حرمت عمل به ظنّ و آیات ناهیه از عمل به ظنّ، نخواهند بود.

نکته سوّم: از بیانات گذشته معلوم گردید حمله بعضی از اخباری‌ها بر اصولیین و زشت شمردن آن‌ها روش اصولیین را (مبتنی بر این که اصولیین در تحصیل احکام شرعی به ظنّ عمل می‌کنند) بی اساس و نابجا می‌باشد چه آن که اصولیین بهر ظنّ بما هو ظنّ عمل نمی‌کنند بلکه به ظنون خاصّه عمل می‌کنند که اعتبار و حجّیت آن‌ها با دلیل قطعی و علمی ثابت شده باشد و در حقیقت اصولیین در رابطه با اثبات احکام شرعی به «قطع» و «یقین» عمل می‌نمایند نه به «ظنّ و گمان» و «خرّص» و «تخمین» و لذا امارات معتبره را به (طریق علمیه) نام گذاری نموده‌اند. به عبارت دیگر مثلاً عمل کردن «به خبر واحد» گرچه ظاهراً عمل به ظنّ است، چه آن که «خبر واحد» مفید ظنّ می‌باشد و لکن در حقیقت عمل به «خبر واحد» عمل به «قطع و یقین» است چه آن که حجّیت «خبر واحد» با دلیل قطعی و علمی ثابت شده است.

از نکات ثلاثه مذکور براحتی به اصل مقصد دست می‌یابیم و عنوان و تتر بحث (الْمَنَاطُ فِي إِثْبَاتِ حُجِّيَةِ الْأَمَارَةِ) کاملاً واضح می‌شود که مناط و ملاک در اثبات حجّیت اماره، «علم و یقین» است و لذا اگر در مورد اماره‌ای «علم و یقین» به حجّیت

مما يجب ان نعرفه - قبل البحث والتفتيش عن الامارات التي هي حجة -
المناطق في اثبات حجية الامارة وأنه بأي شيء يثبت لنا أنها حجة يعول عليها. وهذا
هو أهم شيء يجب معرفته قبل الدخول في المقصود، فنقول:

إنه لا شك في أن الظن بما هو ظن لا يصح ان يكون هو المناطق في حجية
الامارة ولا يجوز ان يعول عليه في اثبات الواقع، لقوله تعالى: (إن الظن لا يغني من
الحق شيئاً)،^(۱) وقد ذم الله تعالى في كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: «ان

آن حاصل نشود از نظر اصوليين، اعتبار و ارزشی ندارد و همین عدم علم به حجیت
اماره، در عدم اعتبار آن اماره، و در عدم جواز عمل به آن، کافی می باشد.
بنا بر این قوام حجیت اماره (علم) است و «مناطق» در حجیت اماره (دلیل قطعی)
می باشد و از طرف دیگر حجیت و اعتبار (قطع) ذاتی می باشد و نیاز به استدلال و
دلیل ندارد برای این که حجیت «قطع» قابل جعل نه نفیاً و نه اثباتاً، نمی باشد.
استاد مظفر همین مسئله ذاتی بودن حجیت قطع و مسئله این که عمل به اماره
سرانجام به عمل به «قطع و علم» منتهی می شود، را به صورت برهان منطقی در
آورده و آن را توضیح می دهد و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

۱- هدف اصلی آن است که ظن با قطع نظر از وجود دلیل قطعی بر اعتبار آن، از
نظر قرآن ممنوع است و در رابطه با اثبات واقع، اعتماد به آن جایز نمی باشد، استاد
مظفر جهت اثبات مدعای مزبور تنها سه تا آیه را متذکر شده است و از آیات مذکوره
مدعای مزبور به وضوح و روشنی ثابت می شود:

۱- سوره نجم آیه ۲۸ (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا
يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) «آن ها هرگز به این سخن یقین ندارند تنها از ظن و گمان بی
پایه، پیروی می نمایند با این که گمان هرگز انسان را بی نیاز از حق نمی کند»

۲- سوره انعام، آیه ۱۱۶ (وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) «و اگر اکثر کسانی را که در روی زمین
هستند اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه می کنند آن ها تنها از گمان پیروی می کنند

يتبعون الا الظن وان هم إلا يخرصون»، وقال تعالى: «قل الله أذن لكم أم على الله تفترون؟».

وفي هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما أذن به أمراً مقابلًا للافتراء عليه، فما لم يأذن به لابد أن يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى الله تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك في أن العمل بالظن والالتزام به على أنه من الله ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل في قسم الافتراء المحرم. وعلى هذا التقرير، فالقاعدة تقتضي أن الظن بما هو ظن لا يجوز العمل على

و از تخمین و حدس واهی».

دلالت هر دو آیه بر عدم جواز اعتماد به ظن ظاهر و هویدا است و نیاز به توضیح ندارد و لذا هیچگونه غبار و ابهامی نسبت به هر دو آیه وجود ندارد. ۳-سوره یونس، آیه ۵۹ (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَاماً وَ حَلالاً قُلْ ءَاللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ) «بگو آیا روزیهای را که خداوند بر شما نازل کرده مشاهده کردید که بعضی از آن را حلال و بعضی از آن را حرام کرده اید بگو آیا خداوند به شما اجازه داده یا بر خدا افترا می‌بندید؟ (و پیش خود تحریم و تحلیل می‌کنید)».

با قرینه مقابله بین (افتراء) و (اذن من الله) ثابت می‌شود که عمل به ظن حرام می‌باشد. «إِذْنٌ مِنَ اللَّهِ» آن است که علم و یقین دارد، فلان حکم را خداوند فرموده نسبت دادن آن را به خداوند جایز است برای این که مصداق (أَذِنَ اللَّهُ لَكُمْ) می‌باشد دو صورت دیگر برای «افتراء» است یقین دارد که خداوند فلان حکم را نگفته است اگر نسبت به خداوند بدهد حرام است و همچنین اگر نه علم دارد بر این که خداوند فرموده و نه علم دارد بر این که خداوند نفرموده و بلکه ظن و گمان دارد که خداوند فرموده باشد، نسبت دادن آن را به خداوند حرام است و مصداق افترا خواهد بود.

مقتضاه ولا الأخذ به لا ثبات أحكام الله مهما كان سببه،^(۱) لانه لا يغنى من الحق شيئاً، فيكون خرصاً باطلاً، وافتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية في الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعي^(۲) وحجة يقينية أن الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه إماراً يرجع إليها وجوز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن - فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ

۱- یعنی اخذ به ظن از هر سببی که حاصل باشد جایز نیست.

۲- واژه (ظن) دو معنای متفاوت دارد:

- ۱- گمان‌های بی پایه که منظور از (ظن) در آیات ناهیه همین معنا است.
- ۲- گمان‌های معقول و موجه که غالباً مطابق واقع و مبنای کار عقلا در زندگی روزمره می باشد، مانند: شهادت شهود در دادگاه یا قول اهل خبره و یا ظواهر الفاظ و امثال آن که اگر این گونه گمان‌ها را از زندگی بشر برداریم، نظام زندگی به کلی متلاشی می شود.

استاد مظفر می فرماید: اگر با دلیل قطعی ثابت شود که شارع مقدس ظن حاصل از «خبر واحد» و یا از «ظواهر» را مثلاً، طریق معتبر برای اثبات احکام شرعی قرار داده است، چنین ظنی مشمول قاعده حرمت عمل به ظن و آیات ناهیه نخواهد بود و خروج ظن خاص از تحت آیه شماره ۱ و ۲ تخصیصی می باشد مانند خروج زید از «جائنی القوم الا زیداً» (ظن) نهی شده در آیات، شامل ظن خاص هم می شود منتهی از نظر حکم «ظن خاص» حکم «ظن نهی شده» را ندارد چنانچه (قوم) شامل زید هم می شود منتهی از نظر «حکم» (آمدن) با هم فرق دارند، و اما خروج ظن خاص از آیه شماره ۳ تخصیصی می باشد مانند: خروج «حمار» از (جائنی القوم الا حماراً) چه آن که عمل بر ظن خاص در حقیقت عمل به علم و یقین است و مصداق (افترا) نمی باشد بلکه از جمله (ما أذن الله به) خواهد بود.

لا يكون خرصاً وتخمينا ولا افتراء.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة الى آية النهي عن اتباع الظن، ويكون تخصيصاً بالنسبة الى آية الافتراء لانه يكون حينئذ من قسم ما اذن الله تعالى به، وما اذن به ليس افتراء.

وفي الحقيقة إن الاخذ بالظن المعتبر الذي ثبت على سبيل القطع بانه حجة لا يكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذي قام على اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتي ان القطع حجة بذاته لا يحتاج الى جعل من احد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة^(١) من الاخباريين على الأصوليين من أخذهم ببعض الامارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه. إذ شنعوا عليهم بانهم أخذوا بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً. وقد فاتهم أن الأصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من جهة أنها معلومة الاعتبار على سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها في الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخرص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الامارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة الى العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم. الى هنا يتضح ما أردنا أن نرمي اليه، وهو أن المناط في إثبات حجة الامارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟
- انه العلم القائم على اعتبارها وحجيتها، فاذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين

١- (شَنَعَ) با تشديد نون به معنای «زشت شمردن» است یعنی اخباریین کار اصولیین را که به ظن عمل می کنند، زشت شمرده اند.

بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لا يجوز الأخذ بها وإن افادت ظناً غالباً لأن الأخذ بها يكون حينئذ خرساً وافتراء على الله تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفي في طرح الأمانة أن يقع الشك في اعتبارها، أو فقل على الأصح: يكفي ألا يحصل العلم باعتبارها، فإن نفس عدم العلم بذلك كاف في حصول العلم بعدم اعتبارها، أي بعدم جواز التعويل عليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليهما وإن افادت ظناً قوياً.

ولا نحتاج في مثل هذه الأمور إلى الدليل على عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه في مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً في موضوع حجية الأمانة.

ويتحصل من ذلك كله أن أمانة الأمانة وحجية الحجة إنما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمانة وحجة، ولذا قلنا:

إن مناط إثبات الحجة وقوامها (العلم). فهو مأخوذ في موضوع الحجية فإن العلم تنتهي إليه حجية كل حجة.

ولزيادة الإيضاح لهذا الأمر، ولتمكين النفوس المبتدئة من الاقتناع بهذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً - إن الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، والألو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهي عن اتباعه والعمل به ولو في بعض الموارد على نحو الموجبة الجزئية، لأن ما هو بذاته حجة يستحيل النهي عن الأخذ به، كما سيأتي في حجية القطع (المبحث الآتي) ولا شك في وقوع النهي عن اتباع الظن في الشريعة الإسلامية المطهرة، ويكفي في إثبات ذلك قوله تعالى:

(إن يتبعون إلا الظن...)

ثانيا- اذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أي انها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام الى ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن.

فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

وان لم يكن قطعاً، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثاني القائم على حجية الظن الاول أيضا ليس حجة بذاته، اذا لا

فرق بين ظن وظن من هذه الناحية.

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثاني)، ولا بد ان تكون حجيته ايضا مستفادة

من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو (المطلوب).

وان لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام الى هذا (الظن الثالث)، فيحتاج الى (ظن رابع).

وهكذا الى غير النهاية، ولا ينقطع التسلسل الا بالانتهاء الى ما هو حجة

بذاته وليس هو الا (العلم).

ثالثا- فانتهي الامر بالأخير الى (العلم)... فتم المطلوب.

وبعبارة أسد وأخصر، نقول:

إن الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلا تكون الا بالعرض؛ وكل ما

بالعرض لا بد أن ينتهي الى ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة.

وما هو حجة بالذات ليس الا (العلم).

فانتهي الامر بالأخير الى (العلم).

وهذا ما أردنا إثباته، وهو أن قوام الامارة والمناط في اثبات حجيته هو

(العلم) فانه تنتهي اليه حجية كل حجة، لان حجيته ذاتية.

۷- حجیة العلم ذاتیة^(۱)

۱- **شرح:** ما حصل فرمایش استاد مظفر در طی حدود دو صفحه راجع به حجیّت «قطع» از این قرار است: در سابق بیان داشتیم که حجیّت قطع ذاتی می باشد و معنای ذاتی بودن حجیّت قطع آن است که حجیّت از باطن طبیعت و ذات قطع جوشش دارد و «حجیّت» عین ذات «قطع» بوده و از غیر اخذ نکرده است و لذا حجیّت قطع از ناحیه شارع قابل جعل نمی باشد و شارع نمی تواند به متابعت از (قطع) دستور بدهد و بلکه جناب عقل است که به متابعت قطع باید دستور بدهد. کوتاه سخن علم و قطع تنها چیزی است که دارای حجیّت ذاتی می باشد و حجیّت عین ذات آن خواهد بود، مرحوم شیخ انصاری در زمینه ذاتی بودن حجیّت قطع بهترین تعبیر را آورده است، او می فرماید: «در وجوب متابعت قطع مادامی که موجود باشد هیچ اشکالی وجود ندارد (عَلَّ ذَالِكَ بِقَوْلِهِ) وجوب متابعت را این چنین تعلیل نموده) «چه آن که «قطع» بنفسه طریق الی الواقع است و نفیاً و اثباتاً، قابل جعل از ناحیه شارع نخواهد بود». در تعبیر شیخ (ره) یک مقدار پیچیدگی و غموض وجود دارد وجه و انگیزه غامض بودن، آن است که مرحوم شیخ، «دو جهت» را در مورد قطع مطرح نموده است یکی جهت «وجوب متابعت قطع»، دیگری «ذاتی بودن حجیّت قطع» و این دو جهت مذکور، در مورد قطع قابل طرح نمی باشد و مطرح ساختن هر دو جهت را در مورد قطع از باب مسامحه در تعبیر است و در رابطه با قطع هر دو جهت مذکور جهت واحدی خواهد بود.

توضیح عبارت در مورد حجیّت (ظن) دو جهت مطرح است:

جهت اول: طریق بودن ظن برای واقع (حکم شرعی) نظر بر این که طریقیّت ظن ذاتی نمی باشد و قابل جعل خواهد بود، لذا شارع مقدّس طریقیّت و کاشفیّت و حجیّت را برای «ظن» جعل نموده است. مثلاً «خبر واحد» ۸۰ درصد از واقع و حکم الهی کشف می نماید و شارع مقدّس احتمال خلاف را که ۲۰ درصد می باشد، مُلغاء اعلام می نماید و سرانجام حجیّت و کاشفیّت ظن حاصل از «خبر واحد» صد درصد می شود بنا بر این «جهت اول» در مورد ظن قابل مطرح کردن می باشد و اما

کررنا فی البحث السابق القول بأن «حجیة العلم ذاتیة» و وعدنا بیانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

جهت دوّم: (وجوب متابعت ظنّ) شارع مقدّس می تواند به متابعت و عمل کردن بظنّ دستور بدهد و این دستور شارع امر «مولوی» می باشد. در مقابل دستور عقل که امر «ارشادی» خواهد بود یعنی در مورد وجوب متابعت ظنّ، جناب عقل دستوری ندارد. و همین دستور شارع به متابعت از ظنّ معتبر، معنای حجّیت ظنّ می باشد. که در صورت مطابقت ظنّ، با واقع عنوان منجزیّت و در صورت مخالفت ظنّ با واقع، عنوان معذریّت، برای ظنّ اعطا خواهد شد. و این دو جهت، در مورد «قطع» قابل مطرح کردن نیست چه آن که جهت «کاشفیّت و طریقیّت» در مورد «قطع» جدای از جهت «وجوب متابعت از قطع» نمی باشد و هر دو جهت شیء واحدی می باشد چه آن که کاشفیّت و طریقیّت قطع الی الواقع، عین ذات قطع است و «وجوب متابعت» هم عین ذات «قطع» خواهد بود. بعبارة دیگر «قطع» یعنی انکشاف از واقع که عین همان، «أخذ بواقع» است، وجوب أخذ بواقع مستقل و جدای از کشف واقع نمی باشد. در مسئله ظنّ نظر بر این که ظنّ دو سوّم واقع را نشان می دهد لذا مکلف حالت انتظار دارد که آیا با کشف دو سوّم واقع، می تواند بآن عمل نماید یا نه؟ لذا مسئله طریقیّت و وجوب عمل دو چیز است و در دو مرحله می باشد اما در «قطع» نظر بر این که قطع صد در صد واقع را نشان می دهد، لذا «کشف واقع» همان و «أخذ بواقع» همان. آقای مکلف بعد از کشف صد در صد، حالت انتظار و معطلی ندارد و این است که در مورد «قطع» مطرح ساختن آن دو جهت را مسامحه می باشد و مرحوم شیخ به خاطر ضیق عبارت و لفظ، هر دو جهت را تعبیر نموده و در حقیقت منظور شیخ از هر دو جهت یک جهت است و در واقع و نفس الامر هر دو جهت به یک جهت باز می گردد و تعبیر به وجوب متابعت از قطع به همان انکشاف از واقع که عین ذات قطع است، برگشت دارد وَ هَذَا هُوَ السَّرُّ فِي تَعْلِيلِ الشَّيْخِ... از ما ذکرنا معلوم می شود که چرا مرحوم شیخ برای وجوب متابعت قطع، به (گونه طریقیّاً بذاته) تعلیل آورده و در تعلیل خود وجوب را متذکر نشده است.

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه ان حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولا تحتاج الى جعل من الشارع ولا الى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذي يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء.

وما هذا شأنه ليس هو الا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصاري رحمته الله مجلى هذه الابحاث في تعليل وجوب متابعة القطع^(١) فانه بعد أن ذكر أنه «لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا» علل ذلك بقوله: «لانه بنفسه طريق الى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع اثباتاً او نفيًا».

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد أن اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيان:



إن هنا شيئين او تعبيرين:

(أحدهما)، وجوب متابعة القطع والاخذ به

(ثانيهما) طريقة القطع للواقع،

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد ان وجوب متابعتة امر ذاتي له، كما وقع في تعبيرات بعض

الاصوليين المتأخرين، ام أن المراد أن طريقته ذاتية؟

وانما صح ان يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: إنه

حجة، فان فيه جهتين:

١- مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع» أي الجزم الذي لا يحتمل الخلاف، ولا يعتبر

فيه أن يكون مطابقاً للواقع في نفسه، وان كان في نظر القاطع لا يراه الا مطابقاً للواقع، فالقطع الذي هو الحجة

تجب متابعتة أعم من اليقين والجهل المركب. يعني ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لا يحتمل

الخلاف عند القاطع.

١- (جهة طريقتيه للواقع) فحينما نقول: إن حجتيه مجعولة، نقصد أن طريقتيه مجعولة، لأنها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف. فالشارع يجعله طريقاً الى الواقع بإلغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتتم بذلك طريقتيه الناقصة ليكون كالقطع في الايصال الى الواقع. وهذا المعنى هو المجمعول للشارع.

٢- (جهة وجوب متابعتة) فحينما نقول: انه حجة، نقصد أن الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والاخذ به أمراً مولوياً. فينتزع من هذا الامر أن هذا الظن موصل الى الواقع ومنجز له. فيكون المجمعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغي أن يكون له ايضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: إن حجتيه ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعتة لذاته.

ولكن - في الحقيقة - إن التعبير بوجوب متابعة القطع لا يخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود، إذ يقاس على الظن، والسرف في ذلك واضح، لانه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الاخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن أن يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الاخذ بالواقع المقطوع به، أي وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شيء ينتظره الانسان، فاذا انكشف الواقع له فلا بد أن يأخذ به.

وهذه اللابدية لابدية عقلية^(١) منشأها إن القطع بنفسه طريق الى الواقع وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع الى معنى كون القطع بنفسه طريقاً الى الواقع، وان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة في الحقيقة.

وهذا هو السرف في تعليل الشيخ الانصاري رحمته الله لوجوب متابعتة بكونه طريقاً بذاته ولم يتعرض في التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله على

١- هذه اللابدية العقلية هي نفس وجوب الطاعة الذي هو وجوب عقلي. لانه داخل في الآراء المحمودة

التي تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه في الجزء الثاني.

طریقته الذاتیه.

ویظهر لنا - حیثئذ - أنه لا معنى لان يقال في تعلیل حجیته الذاتیه: أن وجوب متابعتة امر ذاتی له.
وإذا اتضح ما تقدم وجب علینا توضیح معنى كون القطع طریقاً ذاتیاً،^(۱) وهو

۱- استاد مظفر راجع به ذاتی بودن طریقیت قطع و قابل جعل نبودن آن نه نفیاً و نه اثباتاً، در طی حدود سه صفحه، بحث را ادامه می دهد و پیش از توضیح بیانات او چند تا واژه را در رابطه با مطلب مورد بحث تفسیر و معنا می کنیم و سپس به بیانات ایشان دقت خواهیم نمود.

۱- «جَعَلَ» یکی از واژه های که توجه به آن لازم است واژه (جَعَلَ) می باشد (جَعَلَ) یک بار به جَعَلَ تشریعی و تکوینی تقسیم می گردد و بار دیگر مَقْسَم برای جَعَلَ بسیط و مرکب واقع می شود:

(۱) جَعَلَ تکوینی، عبارت است از خَلَق و ایجاد کردن (جَعَلَ اللهُ الْمِشْمِشَةَ مِشْمِشَةً) خداوند زرد آلو را زرد آلو، آفریده است.

(۲) جَعَلَ تشریعی عبارت است از اعتبار کردن مثلاً: از نظر عرفی می گویند فلان کاغذ مستطیل و چند سانتی را با مشخصات کذائی، در برابر هزار تومان جعل نموده اند یعنی برای کاغذ مزبور اعتبار قائل شده اند و از نظر شرعی مثلاً می گویند شارع مقدس حجّیت را برای «خبر واحد» جعل نموده است، یعنی آن را معتبر شناخته است.

(۳) جَعَلَ بسیط: یعنی همان خَلَق کردن و ایجاد نمودن.

(۴) جَعَلَ مرکب و تألیفی: یعنی شیئی را اولاً ایجاد نموده و پس از آن چیزی دیگری برای آن جَعَلَ کرده است، مثلاً (زَئِد) اولاً موجود شده و بعد از وجود پیدا کردن، صفت علم و یا شجاعت برایش جعل شده است.

۲- «ذات شیء» و «ذاتی شیء»: مثلاً در مورد انسان «ذات» انسان همان انسانیت است که نوع می باشد، «ذاتی» انسان همان حیوانیت و ناطقیّت است که جنس و فصل می باشد، «ذات شیء» و همچنین «ذاتی شیء» قابل انفکاک و جدا شدن از

شیء را ندارد.

(۳) «لازم وجود» و «لازم ماهیت»: هر چیزی در دنیا دارای «وجود» و «ماهیت» است «وجود» شیء یعنی هستی آن، که جهت مشترکه بین شیء و اشیای دیگر می باشد، «ماهیت» شیء یعنی همان مشخصات شیء که آن را از اشیای دیگر جدا می سازد، «لازم وجود» مثلاً «حرارت» لازم وجود (ثان) است که اگر (ثان) در ذهن شخصی بیاید (حرارت) همراه با آن نخواهد بود «لازم ماهیت» مانند «زوجیت» که «لازم ماهیت» «اربعه» می باشد که اگر «اربعه» در ذهن کسی بیاید «زوجیت» همراه آن خواهد آمد.

با توضیح واژه های مزبور می رویم به سراغ بررسی ها و تحلیل های استاد مظفر در پیرامون ذاتی بودن طریقیّت و کاشفیّت قطع که محور اصلی بحث را تشکیل می دهد.

از ماتقدم معلوم گردید که واقعیّت و حقیقت «قطع» همان انکشاف و همان نور و روشنایی است نه آن که قطع چیزی باشد و انکشاف و روشنایی چیز دیگری باشد روشنایی و کشف از واقع و طریقیّت الی الواقع ذات قطع را تشکیل می دهد و در فلسفه ثابت شده است که ذات شیء قابل جعل برای آن شیء به جعل تألیفی، نمی باشد یعنی جعل تألیفی چه تشریعی باشد و چه تکوینی، نسبت به طریقیّت قطع برای قطع راه ندارد چه آن که جعل تألیفی در جای قابل تصور است که بین «مفعول» و «مفعول له» انفکاک و جدایی امکان پذیر است و انفکاک بین شیء و ذات آن غیر ممکن است و آن چه که در مورد قطع معقول و امکان پذیر است آن است که تنها جعل بسیط که به معنای خلُق و ایجاد کردن است راه دارد به این معنا که اگر قطع ایجاد شود همراه با کاشفیّت و طریقیّت است، «زردی» زرد آلو جزء ذات «زرد آلو» است اگر «زرد آلو» ایجاد شود «زردی» هم ایجاد شده است اگر «قطع» موجود بشود کاشفیّت هم ایجاد شده است و معنای (الذاتُ لا یُعَلَّلُ) همین است که کسی نمی تواند بگوید «زرد آلو» چرا «زرد» است و «قطع» چرا کاشفیّت دارد؟

كل البحث عن حجية القطع وما وراءه من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول:
تقدم إن القطع حقيقته انكشاف الواقع، لانه حقيقة نورية محضة لا غطش فيها
ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لانه
شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم في مباحث الفلسفة إن الذات والذاتي يستحيل جعله بالجعل
التألفي، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجمعول
والمجمعول له. وواضح إنه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته أي بين الشيء ونفسه،
ولا بينه وبين ذاتياته.

وهذا معنى قولهم المشهور: «الذاتي لا يعلل».

وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط أي خلقه وايجاده.
وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقة للقطع جعلاً تألفياً، بأي نحو فرض
لجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع
نفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.
وعلى تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: ^(۱) ان القطع شيء له الطريقة

این سؤال غلط است و برگشت به جدا کردن ذات شیء از خود شیء دارد، «زردی»
را اگر از «زرد آلو» جدا کنیم چیزی باقی نمی ماند «کاشفیت» اگر از «قطع» جدا شود
دیگر چیزی باقی نخواهد بود.

۱- بر فرض که تنزل نماییم یعنی طریقیت را ذات قطع ندانیم و بلکه طریقیت را
ذاتی قطع بدانیم چنانچه بعضی از اصولیین متأخرین قائلند که «قطع» چیزی است و
طریقیت و کاشفیت چیز دیگری است، یعنی ذاتی قطع باشد، در عین حال
می گوئیم: **فَعَلَى الْأَقْلُ تَكُونُ الطَّرِيقَةُ مِنْ لَوَازِمِ ذَاتِهِ...** لا اقل طریقیت از لوازم
ذات قطع است مانند زوجیت که از لوازم ذات (أزبعه) است و لازم ذات، ایضاً قابل
انفکاک نمی باشد و لازم ذات همانند خود ذات قابل جعل تألفی نمی باشد و بلکه

والكاشفية عن الواقع، كما وقع في تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ - فعلى الاقل تكون الطريقة من لوازم ذاته التي لا تنفك عنه، كالزوجه بالنسبة الى الاربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل ايضا جعلها بالجعل التألفي على ما هو الحق، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل الذات. وقد أوضحنا ذلك في مباحث الفلسفة.

واذا استحال جعل الطريقة للقطع استحال نفيها عنه،^(۱) لانه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التألفي. بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتي ولوازم الذات بالجعل التألفي لانا نعرف اولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

على ان نفي الطريقة عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة الى القاطع وفي نظره فانه^(۲) - مثلاً - حينما يقطع بان هذا الشيء واجب يستحيل عليه ان يقطع ثانياً بان هذا لازم ذات» با جعل خود ذات به جعل بسيط، جعل خواهد شد.

۱- تاکنون ثابت گردید که طریقیّت و کاشفیّت برای «قطع» قابل جعل نمی باشد و همچنین نفی طریقیّت و کاشفیّت را از قطع غیر ممکن خواهد بود چه آن که اگر «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات شیء» به جعل تألفی غیر ممکن باشد، نفی «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» را از شیء ایضاً غیر ممکن می باشد. برای این که معنای نفی طریقیّت همان انفکاک و جدا کردن است و در سابق گفتیم که «ذات» و «ذاتی» و «لوازم ذات» قابل انفکاک از شیء نمی باشد.

۲- استاد مظفر جهت اثبات مدّعی خود مبنی بر آن که طریقیّت و کاشفیّت قطع، نه قابل جعل است و نه قابل نفی، تاکنون در لابلای مباحث گذشته به چند دلیل اشاره نموده است، یکی از دلائل مسئله دَوْر و تَسْلُسل بود که در صفحه ۲۰ در

القطع ليس طريقاً موصلاً الى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الاول على حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع^(۱) ووجدانه يستحيل أن يقع منه حتى لو كان

رابطه با این که حجیت ظن سرانجام به حجیت قطع منتهی می شود، بیان نمود. دلیل دوم، این بود که جعل حجیت و کاشفیت برای قطع بمعنای جعل و ایجاد مجدد آن قطع می باشد برای اینکه حجیت و کاشفیت عین ذات قطع است و اگر کاشفیت برای قطع جعل گردد گویا قطع دوباره ایجاد شده است و تحصیل حاصل لازم می آید.

دلیل سوم: بر این که حجیت قطع قابل نفی نمی باشد و بلکه حجیت عین ذات قطع می باشد، آن است که اگر حجیت از قطع نفی گردد، تناقض لازم می شود، مثلاً شخصی به وجوب صلوٰة جمعه در روز جمعه و در زمان غیبت، قطع حاصل نموده اگر جائز باشد که شارع مقدس حجیت و کاشفیت را از قطع مزبور نفی نماید معنایش آن است که قطع او طریق الی الواقع نیست و واقع «عدم وجوب صلوٰة جمعه» است و او باید قطع حاصل نماید که صلوٰة جمعه واجب نمی باشد، چه آن که فرض بر این است که قطع اولی در شخص مذکور باقی است و تنها حجیت آن نفی شده است و نفی طریقیت به معنای جایگزین ساختن نقیض آن، می باشد که «عدم وجوب صلوٰة جمعه» خواهد بود و با قطع بوجوب صلوٰة جمعه امکان ندارد که آقای قاطع بر عدم وجوب آن قطع حاصل نماید و الاً تناقض خواهد بود. بنا بر این صفت کاشفیت از قطع نه قابل نفی است و نه قابل اثبات.

۱- یعنی به حسب نظر قاطع تناقض لازم می شود چه آن که اگر قطع اولی قاطع خلاف واقع باشد و قطع دومی که بر خلاف آن است زمانی قابل فرض است که مطابق واقع باشد و لذا فقط از نظر قاطع تناقض است و از نظر واقع تناقض نخواهد بود.

في الواقع على خطأ في قطعه الاول ولا يصح هذا الا اذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن في صدد.

والحاصل ان اجتماع القطعين بالنفي والاثبات محال كاجتماع النفي والاثبات بل يستحيل في حقه حتى احتمال أن قطعه^(١) ليس طريقا الى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه الى الظن. فما فرض انه قطع لا يكون قطعاً، وهو خلف محال.

وهذا الكلام لا ينافي أن يحتمل الانسان أو يقطع أن بعض علومه على الإجمال غير المعين في نوع خاص ولا في زمن من الازمنة كان على خطأ، فانه بالنسبة الى كل قطع فعلي بشخصه لا يتطرق اليه الاحتمال بخطأه، والالو اتفاق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ احد علوم محصورة^(٢) ومعيّنة في وقت واحد فانه لا بد ان

١- حتى احتمال دادن قاطع مبنی بر این که قطعش خلاف واقع باشد مستحيل می باشد چه آن که قطع با احتمال خلاف نمی سازد و احتمال خلاف معنایش این است که قطع او تبدیل به ظنّ شده باشد و این خلف است و محال، برای اینکه فرض بر این است که او قاطع است نه ظانّ.

٢- آری اگر انسان مثلاً ده تا علم دارد و احتمال می دهد که یکی از این ده علم (واحدٌ مِنْهَا لَا عَلَى التَّعْيِينِ) خلاف واقع است، این احتمال باعث می شود که همه ده علم «قطع» نباشند و بلکه مُتَسَلِّخ شده و تبدیل به ظنّ می شود؛ چه آن که قطع داشتن به ده علم که شبهه محصوره است، با احتمال خلاف یکی از آنها، سازش ندارد و لکن اگر انسان زوی تَكْ تَكِ معلومات خود انگشت بگذارد احتمال خلاف وجود ندارد و بنا بر این احتمال مذکور نسبت به معلومات جزمی و قطعی بشر ضرری ندارد.

تتسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه في جميعها مع تطرق احتمال خطأ واحد منها لا على التعيين لا يجتمعان.

والخلاصة: ان القطع^(۱) يستحيل جعل الطريقة له تكويناً وتثرياً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.

وعليه. فلا يعقل التصرف^(۲) بأسبابه، كما نسب ذلك الى بعض الاخباريين من

۱- **نتیجه:** جعل طریقت برای قطع غیر ممکن است چه با جعل تألیفی تکوینی و چه با جعل تألیفی تشریعی و همچنین نفی طریقت از قطع با سلب تألیفی تشریعی و تکوینی، غیر ممکن می باشد و **مهما كان السبب الموجب له**، فرق نمی کند قطع از هر سببی حاصل شود.

۲- بنا بر مبنای استاد مظفر، قطع مطلقاً کاشفیت دارد و حجّت می باشد. محدث استرآبادی و مرحوم جزائری و عده از اخباری ها قطع حاصل از مقدمات عقلیه را حجّت نمی دانند، یعنی از نظر سبب حصول، دائره قطع را تضییق نموده اند و همچنین مرحوم «کاشف الغطاء» دائره قطع را از نظر شخص، تضییق نموده و قطع قطاع را معتبر ندانسته است و قطع قطاع (آدم خوش باور) را به «شک کثیر الشک» قیاس نموده است. و بعضی ها از نظر متعلق تفصیل داده اند که اگر متعلق قطع، حکم باشد حجّت ندارد و اگر متعلق آن، موضوع حکم و یا که متعلق موضوع باشد، حجّت خواهد داشت، مثلاً در باب وضو «وجوب غسل» حکم است، غسل (شستن) که فعل مکلف می باشد متعلق حکم است و (دست و صورت) موضوع حکم می باشد.

کوتاه سخن قطع مادامی که وجود داشته باشد حجّت و کاشفیت دارد از هر سببی که حاصل شود و به هر چیزی که تعلق بگیرد و در هر زمانی که حاصل گردد و در هر مکانی که محقق شود. **وَإِنَّمَا الَّذِي يَصِحُّ وَ يُمكنُ أَنْ يَقَعَ...** تنها کاری که در مسئله قطع جائز است آن است که انسان می تواند در مقدمات حصول قطع، خلل وارد نماید، مثلاً آقای قاطع، از قار قار گلاغ قطع حاصل می کند که مسافرت فلان روز

حکّمهم بعدم تجویز الاخذ بالقطع اذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا الى ذلك في الجزء الثاني ص ١٨٧.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الاشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياسا على كثير الشك الذي حکم شرعا بعدم الاعتبار بشكه في ترتب أحكام الشك.

وكذلك لا يمكن التصرف فيه من جهة الازمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق في اعتباره بين ما اذا كان متعلقه الحكم فلا يعتبر، وبين ما اذا كان متعلقه موضوع الحكم او متعلقه فيعتبر.

فان القطع في كل ذلك طريقتيه ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفيا واثباتا. وانما الذي يصح ويمكن ان يقع في الباب هو الفات نظر الخاطي في قطعه الى الخلل في مقدمات قطعه، فاذا تنبه الى الخلل في سبب قطعه فلا محالة ان قطعه سيتبدل اما الى احتمال الخلاف او الى القطع بالخلاف ولا ضير في ذلك. وهذا واضح.

٨- موطن حجية الامارات^(١)

حرام است در اين فرض آدم می تواند با آقای قاطع سخن بگوید و تحلیل ها و بررسی های اعتقادی را از آنه نماید و پایه ها و مقدمات حصول قطع را به ابطال بکشاند و سرانجام، قطع او را به خیال و وهم تبدیل نماید.

١- استاد مظفر در ج ١ اصول فقه وعده فرمودند که راجع به جعل طرق و امارات ظنیّه در فرض امکان داشتن «تحصیل علم» نسبت به احکام شرعیّه، در محل خود بحث و بررسی نماید که چگونه در فرض تمکّن از تحصیل علم، امارات ظنیّه، طریق برای اثبات حکم شرعی باشد؟ و هم اکنون زمان آن فرا رسیده است که استاد مظفر بوعده خود وفا نماید و در زمینه حجّت بودن «اماره» در فرض تمکّن از

تحصیل علم، به بررسی بنشیند.

اصل مطلب از این قرار است که آیا امارات ظنیه در چه موطن و در چه جایگاهی حجّت می باشد؟ مثلاً «خبر واحد» یکی از امارات است و حجّت آن با دلیل قطعی ثابت شده است آیا حجّت خبر واحد مطلقاً چه آقای مکلف متمکن از تحصیل علم در مورد مؤدای آن باشد و یا نباشد، مطرح می باشد و یا آن که «خبر واحد» در فرضی حجّت است که مکلف نسبت به مؤدای «خبر واحد» دستش از تحصیل علم کوتاه باشد و نتواند نسبت به حکم شرعی ای که از «خبر واحد» استفاده می شود تحصیل علم نماید، به عبارت دیگر آیا «خبر واحد» در زمانی حجّت است و می تواند حکم شرعی را ثابت نماید که باب علم مسدود باشد و یا آن که «خبر واحد» مطلقاً حجّت می باشد چه باب علم مسدود باشد و چه باب علم مفتوح باشد؟

مقصود و غرض اصلی آن است که «خبر واحد» و بقیه امارات مطلقاً حجّت می باشند حتی در فرضی که تحصیل علم برای مکلف امکان داشته باشد، مثلاً امام (ع) در مدینه تشریف دارند و شخصی در مکه معظمه نسبت به یکی از احکام شرعی جاهل می باشد و این شخص برای علم پیدا کردن به آن حکم دو راه دارد: یکی این که برود مدینه و از امام (ع) سؤال کند و نسبت به حکم مورد نظر علم و یقین حاصل نماید و دیگری این که از افراد عادل و ثقة سؤال کند و طبق «خبر واحد» عمل نماید و نسبت به حکم شرعی، ظن و اطمینان حاصل نماید.

بنا بر این حجّت امارات اختصاص به انسداد باب علم ندارد. نَعَمْ مَعَ حُصُولِ الْعِلْمِ بِالْوَاقِعِ فَعَلًا... آری در فرضی که مکلف نسبت به حکم شرعی علم و یقین داشته باشد، معنا ندارد که در مورد همان حکم به اماره و دلیل ظنی عمل نماید و حتی در فرض حصول علم (مثلاً نسبت به وجوب سوره در صلوة، یقین دارد و از خود معصوم (ع) سؤال کرده است) حجّت خبر واحد لغو می باشد و مخصوصاً اگر خبر واحد مخالف با علم باشد، مثلاً خبر واحد گفته است که سوره در نماز واجب نیست در این صورت کشف می شود که خبر واحد خلاف واقع بوده و راه

قد أشرنا في مبحث الاجزاء (الجزء الثاني ص ٢١٩) الى ان جعل الطرق والامارات يكون في فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه الى محله. وهذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هو أننا اذ نقول: ان اماره حجة كخبر الواحد - مثلاً - فانما نعى أن تلك الامارة مجعولة حجة مطلقاً، أي انها في نفسها حجة مع قطع النظر عن كون الشخص الذي قامت عنده تلك الامارة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهي حجة يجوز الرجوع اليها لتحصيل الاحكام مطلقاً حتى في موطن يمكن فيه أن يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الامارة، أي كان باب العلم بالنسبة اليه مفتوحاً.

فمثلاً، اذا قلنا بحجية خبر الواحد فاننا نقول انه حجة حتى في زمان يسع المكلف أن يرجع الى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة على سبيل اليقين، فانه

خطا را در پیش گرفته است. خلاصه سخن «امارات» بطور مطلق (چه حصول علم برای مکلف ممکن نباشد و یا ممکن باشد) حجت و طریق قرار داده شده است و لذا علمای علم اصول به حیرت و تعجب افتاده‌اند و انگیزه حیرت و تعجب آن‌ها، این است که «امارات» مفید ظن می‌باشند و احتمال خلاف و خطا در آن‌ها موجود است و ممکن است عمل به «اماره» باعث تفویت واقع و از دست رفتن مصلحت و یا باعث وقوع در مفسده بشود و چگونه ممکن است شارع مقدس و حکیم اجازه بدهد که طبق اماره‌ای که احیاناً باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود عمل شود. و چگونه اماره را طریق و حجت قرار می‌دهد در صورتی که مکلف می‌تواند نسبت به احکام شرعی علم حاصل نماید؟

خلاصه سخن اگر در فرض تمکن از تحصيل علم، امارات ظنیه را حجت و معتبر بدانیم سؤال مذکور (شارع چگونه با حجت قرار دادن امارات ظنی، باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود) سر راه ما سبز می‌شود و باید پاسخ آن را پیدا کنیم و لذا علمای علم اصول جهت پاسخ یابی، به دست و پا افتاده‌اند و راه‌هایی را پیموده‌اند که در مقدمه شماره ١٢ بررسی خواهد شد.

في هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف أن يرجع اليه، ولا يجب عليه أن يرجع الى المعصوم.

وعلى هذا، فلا يكون موطن حجية الامارات في خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أي ليس في خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الاعم من ذلك. فيشمل حتى موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلا لا يبقى موضع للرجوع الى الامارة بل لا معنى لحجيتها حينئذ، لاسيما مع مخالفتها للعلم، لأن معنى ذلك انكشاف خطأها. ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم، اذ للسائل - كما سيأتي - ان يسأل: كيف جاز أن تفرضوا صحة الرجوع الى الامارات الظنية مع انفتاح باب العلم بالاحكام، اذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولا يحسن من الشارع أن يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل في حقه.

ولأجل هذا السؤال المخرج^(١) سلك الاصوليون عدة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الامارات. وسيأتي بيان هذه الطرق والتصحيح منها في البحث (١٢) ص ٧٨.

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه^(٢) هو أن هذا التصحيح شاهد على ما أردنا

١- قَوْلُهُ لِأَجْلِ هَذَا السُّؤَالِ الْمُخْرَجِ...

«سؤال مُخْرَج» يعنى سؤال حرج انگیز و مشکل زا.

٢- غرض ما از ذکر تنبيه مذکور (اصوليين در صدد پاسخ از سئوال مذکور برآمده وجهت تصحيح جعل حجيت امارات، راه هاى را پيموده اند) شاهد و دليل زنده اى است بر مدعاى ما مبنى بر اين كه حجيت و طريقت امارات اگر تنها در فرض عدم تمكّن از علم و انسداد باب علم، مطرح باشد، احتياج و نياز به تصحيح و دست و پا زدن علما نبود براى اين كه در فرض انسداد، حجيت همه ظنون ثابت مى شود و

الاشارة اليه هنا: من أن موطن حجیة الامارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصیل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة في استدلال بعضهم على حجیة خبر الواحد^(۱) بالخصوص بدلیل انسداد باب العلم. كما صنع صاحب المعالم، فانه لما كان المقصود اثبات حجیة خبر الواحد في نفسه حتى مع فرض انفتاح باب العلم لا يبقى معنى للاستدلال على حجیته بدلیل الانسداد.

على أن دلیل الانسداد انما یثبت فيه حجیة مطلق الظن من حيث هو ظن كما سیأتي بیانه، فلا یثبت به حجیة ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدلال بعضهم على حجیة خبر الواحد بدلیل الانسداد^(۲) الصغیر ولا یبعد

مكلف مجبور خواهد بود که به ظنون عمل نماید و اشکال مذکور اصلاً قابل مطرح کردن نخواهد بود.



۱- مرحوم صاحب معالم در مقام استدلال بر حجیّت خبر واحد که یکی از امارات است به دلایلی استدلال نموده است و من جمله انسداد باب علم را یکی از دلایل معرفی نموده است. از ما ذکرنا معلوم می شود که «انسداد باب علم» را به عنوان دلیل حجیّت خبر واحد شناختن بی معنا و بی اساس است چه آن که غرض و هدف آن است که حجیّت خبر واحد در فرض انفتاح باب علم ثابت شود.

به عبارت دیگر به مرحوم صاحب معالم باید بگوییم، مقصود این است که حجیّت امارات باید در فرضی ثابت شود که باب علم مفتوح است، بنا بر این انسداد باب علم را به عنوان دلیل بر اثبات حجیّت خبر واحد ذکر کردن بی معنا و دور از هدف و غرض اصلی می باشد و ثانیاً (عَلَى أَنَّ دَلِيلَ الْإِسْدَادِ إِنَّمَا يَثْبُتُ...) انسداد باب علم حجیّت خصوص خبر واحد را به عنوان یکی از ظنون خاصّه ثابت نمی کند و حجّت و دلیل انسداد حجیّت مطلق ظنون را ثابت می نماید.

۲- بعضی از علما جهت اثبات حجیّت خبر واحد بدلیل انسداد صغیر استدلال نموده اند و این استدلال صحیح است و مناقشه و خدشه ای ندارد چه آن که با

صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الاخبار التي بايدينا التي نعلم على الاجمال بأن بعضها موصل الى الواقع ومحصل له. ولا يتميز الموصل الى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الاخبار التي بايدينا. وحينئذ نلتجئ الى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الاخبار وهذا ما نعينه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الاحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الاخرى، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الاخبار التي لا يفيد اكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل الى الواقع.

استدلال به انسداد باب صغير خصوص حجيت خبر واحد از باب ظن خاص ثابت می شود.

انسداد صغير در مقابل انسداد كبير و انسداد صغير آن است كه راه علم نسبت به احكام شرعی از طريق اجماع و كتاب و دليل عقل، مفتوح است و فقط از طريق سنت راه علم نسبت به احكام شرعی مسدود می باشد، به عبارت دیگر تحصیل علم نسبت به احكام شرعی از طريق آیات و حكم عقل و اجماع میسر است و امکان پذیر.

ولكن تحصیل علم از طریق روایات و احادیث (با فرض این كه روایات و احادیثی كه در دسترس ما قرار دارند و در رابطه با احكام شرعی می باشند اكثر و یا همه آن ها خبر واحد می باشند و افاده علم ندارند) غیر ممكن است و باب علم از این جهت مسدود می باشد و این انسداد باب صغير، باعث می شود كه خبر واحد از باب ظن خاص حجت باشد و انسداد باب كبير آن است كه تحصیل علم نسبت به معظم احكام شرعی از طریق آیات و روایات و دليل عقل و اجماع غیر میسر می باشد كه در این صورت مطلق ظنون اعتبار و حجیت پیدا می کنند.

۹- الظن الخاص والظن المطلق^(۱)

تکرار منا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

۱- استاد مظفر در مبحث شماره ۹ دو واژه (ظنّ خاصّ و ظنّ مطلق) را تفسیر و مفهوم و معنای آن دو را مشخص می‌نماید:

۱- ظنّ خاصّ همان ظنّی است که با دلیل قطعی و برهان علمی اعتبار و حجّیت آن ثابت شده باشد، بنابراین ظنّ خاصّ از اماره‌ای حاصل می‌شود که بطور مطلق در فرض انفتاح باب علم، حجّیت آن ثابت باشد و این (ظنّ خاصّ) نام دیگری هم دارد که به (طریق علمی) تعبیر می‌نمایند و وجه نامگذاری آن به (طریق علمی) آن است که با علم و یقین حجّیت و اعتبار آن ثابت شده است.

۲- (ظنّ مطلق) همان ظنّی است که هیچ دلیلی بر حجّیت و اعتبار آن دلالت ندارد جز دلیل «انسداد کبیر»، بنا بر این ظنّ مطلق از اماره‌ای حاصل می‌شود که حجّیت آن تنها در فرض انسداد باب علم و علمی، ثابت شده باشد، به عبارت دیگر ظنّ مطلق زمانی از اعتبار و حجّیت برخوردار است که نسبت به معظم احکام شرعی نه علم داشته باشیم و نه ادله ظنّی یعنی هم باب علم مسدود است و هم باب علمی (منظور از باب علمی ادله‌ای که مفید ظنّ هستند و اعتبار آن‌ها با دلیل خاصّ علمی و قطعی ثابت شده باشد مانند خبر واحد و ظواهر و غیر ذالک) وَ نَحْنُ فِي هَذَا الْمُخْتَصَرِ لَا تَبَحْثُ إِلَّا عَنْ ظُنُونِ الْخَاصَّةِ... نظر بر این که به انسداد باب علم و علمی اعتقاد نداریم و بلکه حجّیت امارات مفید ظنّ از نظر ما ثابت است لذا به آن جا کشانده نمی‌شویم که انسداد باب علم و علمی را فرض نماییم و راجع به ظنّ مطلق، سخن بگوییم و با دلیل انسداد کبیر حجّیت مطلق ظنّ را به اثبات برسانیم و بلکه با اعتقاد به ثبوت حجّیت جمله از امارات نوبت به دلیل انسداد نمی‌رسد و بدین لحاظ بحث و بررسی ما تنها در میخوَر ظُنُونِ خَاصَّةِ دَوْر می‌زند و هرگز در رابطه با ظنّ مطلق بحث نخواهیم داشت و لکن جهت روشن شدن اذهان طالبین بطور اختصار به مقدّمات دلیل انسداد اشاره می‌نماییم.

۱- يراد من (الظن الخاص): كل ظن قام دليل قطعي على حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة مطلقا حتى مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضا (الطريق العلمي) نسبة الى العلم باعتبار قيام العلم على حجيته كما تقدم.

۲- يراد من (الظن المطلق): كل ظن قام دليل الانسداد الكبير على حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الامارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالاحكام وباب الطرق العلمية المؤدية اليها. ونحن في هذا المختصر لا نبحت الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلا نتعرض لها، لثبوت حجة جملة من الامارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي. فلا تصل النوبة الى هذا الفرض حتى نبحت عن دليل الانسداد لاثبات حجة مطلق الظن. ولكن بعد أن انتهينا الى هنا ينبغي ألا يخلوا هذا المختصر من الإشارة الى مقدمات دليل الانسداد على نحو الاختصار تنويرا لذهن الطالب، فنقول:

۱۰- مقدمات دليل الانسداد^(۱)

۱- **شرح:** دليل انسداد كه ثابت كننده حجيت و اعتبار «مطلق ظنون» است منهای ظنونی كه حرمت عمل به آن‌ها (مانند: ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده، دارای ۴ مقدمه می‌باشد و چهار تا مقدمه به منزله چهار ستونی است كه ساختمان دليل انسداد را، ثابت نگه می‌دارد كه اگر یکی از ستون‌ها خراب شود بنای دليل انسداد درهم فرو می‌ریزد و با تمامیت مقدمات اربعه، دليل انسداد جان می‌گیرد و در سایه آن جناب عقل در کرسی حکومت قرار می‌گیرد و به اعتبار و حجيت مطلق ظنون (از هر چه حاصل شود و مربوط به حکم شرعی باشد) دستور می‌دهد البته

منهای ظنونی که حرمت عمل به آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است، مانند: ظنّ حاصل از قیاس منسوب به ابوحنیفه. مقدمات اربعه از قرار ذیل است:


- ۱- (الْمُقَدِّمَةُ الْأُولَى) مقدمه اول آن است که قائلین به دلیل انسداد باید مدّعی بشوند که باب علم (علم داشتن به احکام شرع) و باب علمی (ادله ظنی معتبر بر ثبوت احکام شرعی) مسدود می‌باشد و باید ثابت نمایند که نسبت به احکام شرعی و فقهی در عصر ما، نه راه علم و یقین وجود دارد و نه راه علمی، استاد مظفر می‌فرماید شما متوجه شدید که این مقدمه از اساس خراب است برای این که از نظر ما ثابت است که باب علمی باز است، یعنی ادله خاصه موجود است که احکام شرعی را ثابت می‌نماید و حتی نسبت به مُعْظَم ابواب فقه (وجوب صلوة و صوم و حرمت ربا و غیبت و غیر ذالک) علم و یقین داریم. بنا بر این فَأَنْهَارَ هَذَا الدَّلِيلِ مِنْ أُسَاسِهِ... دلیل انسداد از اساس منهدم می‌شود چه آن که مقدمه اول اساس و پایه آن را تشکیل می‌داد و با خراب شده آن، اصل دلیل به انهدام کشانده خواهد شد.
- ۲- (الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ) علم و یقین اجمالی داریم بر این که یک سلسله تکالیف ذمه ما را مشغول ساخته است و باید طبق آن‌ها عمل نماییم و طرح و طرد آن‌ها جایز نمی‌باشد و طرح و طرد آن‌ها به دو کیفیت ممکن است یکی این که خود را مانند بهائم و مجانین و اطفال بدانیم که از «هفت دولت» آزاد می‌باشند و دیگری این که در مورد هر یک از تکالیف به اصول عمَلِيَّة مراجعه نماییم. مثلاً: در مورد وجوب چیزی اگر شک کردیم بگوییم قبلاً بر ما واجب نبوده و هم اکنون شک داریم وإِصَالَةُ الْبَرَاءَةِ جاری می‌باشد و همچنین در مورد حرمت شیء إِصَالَةُ لُبْرَاءَةِ جاری نماییم. هر دو فرض محکوم به بطلان می‌باشد چه آن که ما همانند بهائم و اطفال نیستیم و اطاعت احکام شریعت اسلام بر همه ما به حکم عقل واجب و لازم است و همچنین با وجود علم اجمالی به وجوب و حرمت، نوبت به اصل بَرَاءَةِ نمی‌رسد.
- ۳- (الْمُقَدِّمَةُ الثَّالِثَةُ) بنا بر مقدمه اول و دوم ثابت گردید که ذمه ما نسبت به یک سلسله احکام و تکالیف مشغول می‌باشد و جهت تحصیل فراغت ذمه، چهارراه در پیش داریم:

(۱) قائلین به انسداد باب علم و علمی از قائلین به انفتاح باب علم و علمی تقلید نمایند.

(۲) در هر مسئله‌ای از مسائل فقهی به احتیاط عمل شود، مثلاً: نمی‌دانیم «جلسه استراحت در صلوة واجب است یا خیر؟ احتیاطاً آن را انجام بدهیم.

(۳) در مورد هر مسئله‌ای به یکی از اصول عملیه (برائة احتیاط و تخییر و استصحاب) طبق اقتضای هر یک، عمل می‌گردد.

(۴) در مورد مسئله‌ای که ظنّ به حکم حاصل است طبق ظنّ عمل شود و نسبت به مسائلی که ظنّ وجود ندارد به اصول عملیه مراجعه شود.

راه اولی غلط است چه آن که تقلید کسی که قائل به انسداد باب علم است از کسی که قائل به انفتاح باب علم می‌باشد، جایز نخواهد بود برای این که قائل به انفتاح از نظر قائل به انسداد، جاهل است و خطا کار می‌باشد، تقلید از شخص جاهل و خطا کار چگونه جائز می‌باشد؟! 

راه دوّمی ایضاً صحیح نمی‌باشد چه آن که اگر همه مکلفین مأمور به احتیاط باشند نظام زندگی مختل می‌شود و مسلمان‌ها از صبح تا شب باید مشغول انجام تکالیف احتیاطی باشند و از کارهای زندگی و روزمره شان باز می‌مانند.

راه سوّم ایضاً ناصحیح است چه آن که «علم اجمالی» نسبت به وجود محرّمات و واجبات در همه مسائل «مشکوكة الحکم» مانع از جریان اصول عملیه خواهد بود. بنا بر این راه چهارمی باقی می‌ماند و به حکم عقل باید آن را پیمود منتهی در مورد راه چهارم بخاطر آن که مسئله ظنّ دو طرف دارد، مثلاً ظنّ داریم که صلوة جمعه واجب است یک طرف احتمال ۸۰٪ (درصد) است که می‌گوید صلوة جمعه واجب است و طرف دیگر آن احتمال ۲۰٪ (درصد) است که می‌گوید صلوة جمعه واجب نیست، به حکم عقل باید طرف ۸۰ درصد را بگیریم برای این که راجح است و أخذ به طرف ۲۰ درصد که مرجوح است، ترجیح بلا مرجح می‌شود و از نظر عقل قبیح خواهد بود.

نتیجه: از مقدّمات آریقه چنین نتیجه می‌گیریم که عمل به ظنّ به حکم عقل لازم

إن الدليل المعروف بـ (دلیل انسداد) يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الاحكام أي ظن كان، عدا الظن الثابت فيه - على نحو القطع - عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً. ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

۱- (المقدمة الاولى) دعوى انسداد باب العلم والعلمي في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر أئمتنا عليهم السلام. وقد علمت أن أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه. فانهار هذا الدليل من أساسه.

۲- (المقدمة الثانية) انه لا يجوز اهمال امثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

واهمالها وطرحها يقع بفرضين؛
اما بأن نعتبر انفسنا كالبهائم والاطفال لا تكليف علينا.
واما بأن نرجع الى اصالة البراءة واصالة عدم التكليف في كل موضع لا يعلم وجوبه وحرمة. وكلا الفرضين ضروريان البطلان.

۳- (المقدمة الثالثة) انه بعد فرض وجوب التعرض للاحكام المعلومة اجمالاً فان الامر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب- الاخذ بالاحتياط في كل مسألة.

است و با دلیل مذکور حجیّت و اعتبار همه ظنون به اثبات می رسد البته منهای ظنونی که حرمت عمل به آن ها با دلیل قطعی (مانند ظنّ حاصل از قیاس) ثابت شده باشد و اگر در موردی ظنّ غیر قیاسی موجود نبود باید به اصول عملیّه مراجعه شود. و لکن برای تخریب و ابطال دلیل انسداد، ابطال مقدّمه اوّل آن کافی می باشد.

ج- الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة.

د- الرجوع الى الظن في كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع الى الاصول العملية.

ولا يصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتعين الرابعة.

أما (الاولى) وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز، لأن المفروض أن المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع الى من يعتقد بخطأه وانه على جهل.

وأما (الثانية) وهي الاخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرَج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

وأما (الثالث) وهي الأخذ بالاصل الجاري فلا يصح أيضا لوجود العلم الاجمالي بالتكاليف، ولا يمكن ملاحظة كل مسألة على حدة غير منظمة الى غيرها من المسائل الاخرى المجهولة بالحكم. والحاصل ان وجود العلم الاجمالي بوجود المحرمات والواجبات في جميع المسائل المشكوكة بالحكم يمنع من اجراء اصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

٤- (المقدمة الرابعة) انه بعد أن أبطلنا الرجوع الى الحالات الثلاث ينحصر الامر في الرجوع الى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظن، وفيها يدور الامر بين الرجوع الى الطرف الراجع في الظن وبين الرجوع الى الطرف المرجوح أي الموهوم. ولا شك في أن الاخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجع، وهو قبيح عقلا.

وعليه، فيتعين الاخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الاخذ به كالقياس. (وهو المطلوب).

وفي فرض الظن المقطوع بعدم حجتيه يرجع الى الاصول العملية، كما يرجع اليها في المسائل المشكوكة التي لا يقوم فيها ظن أصلا.

ولا ضير حينئذ بالرجوع الى الاصول العملية لانحلال العلم الاجمالي بقيام الظن في معظم المسائل الفقهية الى علم تفصيلي بالاحكام التي قامت عليها الحجة، وشك بدوي في الموارد الاخرى، فتجربى فيها الاصول.

هذه خلاصة (مقدمات دليل الانسداد)، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفي ما ذكرناه عنها بالاختصار.

۱۱- اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل^(۱)

۱- مسئله شريك بودن عالم و جاهل در احكام الهی از مسائل مهمی است كه مورد نزاع و اختلاف قرار گرفته است كه آیا احكام الهی (وجوب حرمت...) اختصاص به كسی دارد كه نسبت به آنها عالم است و یا آن كه بین عالم و جاهل مشترك می باشد و اگر مشترك باشد علم داشتن چه نقشی دارد و چگونگی نقش داشتن علم از چه قرار می باشد؟

استاد مظفر ابتداء مدّعی خود (مبنی بر اشتراك عالم و جاهل در احكام شرعی) را توأم با یکی از دلائل (كه اجماع باشد) ذكر می نماید و تأثیر علم داشتن را یاد آور و به قول مخالف اشاره نموده و سپس جهت اثبات مدّعی خود به استندال می پردازد.

او می فرماید: از ناحیه طائفه شیعه و امامیه «اجماع» قائم شده است بر این كه احكام الهی بین عالم و جاهل مشترك است، یعنی حكم الهی برای موضوع خود ثابت است چه مكلف عالم به آن باشد و چه نسبت به آن جاهل باشد، مثلاً: «وجوب» برای «صلوة» ثابت است و «حرمت» برای «شرب خمر» ثابت می باشد و آقای «عالم» هم مكلف است و «جاهل» هم مكلف می باشد و این چنین نیست كه تنها «عالم» مكلف باشد و «جاهل» نسبت به وجوب و حرمت تكلیف نداشته باشد.

به عبارت دیگر علم در ثبوت تكلیف دخالتی ندارد، منتهی در تنجّز و فعلیت تكلیف دخالت دارد به این معنا كسی كه نسبت به تكلیف آگاهی دارد اگر مخالفت نماید در روز واپسین باید منتظر عقاب و كیفر باشد و اما كسی كه نسبت به تكلیف

قام اجماع الامامية على أن احكام الله تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أي ان حكم الله ثابت لموضوعه في الواقع سواء علم به المكلف ام لم يعلم، فانه مكلف به على كل حال.

فالصلاة - مثلا - واجبة على جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلا يكون العلم دخيلا في ثبوت الحكم أصلا.

وغاية ما نقوله في دخالة العلم في التكليف دخالته في تنجز الحكم التكليفي،

علم و آگاهی ندارد، تکلیف در مورد او منجز نمی باشد و در صورت مخالفت عقاب ندارد بالآخره علم از شرائط تنجز تکلیف است نه آن که از شرایط اصل تکلیف باشد و علت تامه برای تکلیف نخواهد بود، مراد از علم داشتن به تکلیف اعم است، یقین به تکلیف و ظن معتبر داشتن به تکلیف را شامل می شود.

ولکن شیخ آخوند (ره) علم را علت تامه تکلیف می داند که اگر شخصی به حکمی از احکام جاهل باشد اصلا تکلیف از او ساقط است و اگر عقاب شود «عقاب بلا بیان» می باشد و «عقاب بلا بیان» قبیح خواهد بود.

کوتاه سخن مدعا و مختار استاد مظفر آن است که «علم» شرط تنجز و فعلیت تکلیف می باشد نه شرط و یا علت ثبوت تکلیف. تذکر نکته ای در این زمینه لازم است: «جاهل به حکم» به دو قسم می باشد:

۱- «جاهل قاصر»: کسی که دنبال علم پیدا کردن و یا اماره ظنی معتبر تحصیل کردن به راه افتاده است و لکن دست رسی پیدا نکرده است، او مکلف است و لکن در روز قیامت عقاب نمی شود و معذور خواهد بود.

۲- «جاهل مقصر»: نسبت به علم و اماره دست رسی دارد و می تواند با تفحص و جستجو از طریق تحصیل علم و یا اماره ظنی معتبر، نسبت به احکام شرعی آگاهی حاصل نماید و لکن کوتاهی نموده و دنبال تحصیل علم نرفته، حکم او، حکم عالم است و در روز قیامت عقاب می شود، یعنی او مثل کسی است که نسبت به حکم شرعی علم داشته و عمل نکرده است.

بمعنی آنکه لا یتنجز علی المکلف علی وجه یشتحق علی مخالفته العقاب الا اذا علم به، سواء كان العلم تفصيلاً او اجمالياً^(۱)، او قامت لديه حجة معتبرة علی الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون - علی ما هو التحقيق - شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافاً للشيخ الآخذ صاحب الكفاية^(۲). فاذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص والیأس لا یتنجز علیه التكليف الواقعي، یعنی لا يعاقب المکلف لو وقع في مخالفته عن جهل، والا لكان العقاب علیه عقاباً بلا بيان، وهو قبيح عقلاً، (وسیأتی ان شاء الله تعالى في أصل البراءة شرح ذلك).

وفي قبال هذا القول زعم من يرى أن الاحکام^(۳) انما تثبت لخصوص العالم بها

۱- سیأتی في الجزء الرابع ان شاء الله تعالى مدى تأثير العلم الاجمالي في تنجيز الاحکام الواقعية.

۲- در نقطه مقابل قول و مختار استاد مظفر که مورد قبول همه علمای شیعه می باشد قول دیگری است که مربوط به عده ای از علمای سنی (اشاعره) می باشد، آنها گمان برده اند که احکام الهی تنها برای عالمین به احکام است، بنابراین اگر کسی به حکم الهی علم نداشته باشد و همچنین حجت ظنی بر آن حکم، نزد این شخص قائم نشده باشد او از نظر واقع مکلف نمی باشد و حکم واقعی در حق او ثابت نخواهد بود.

بعضی از علمای سنی که احکام الهی را مختص عالمین به احکام می دانند راه «تصویب» را در پیش گرفته اند و معتقدند که مجتهد هیچ گاهی دچار خطا نمی شود و به هر حکمی که فتوا بدهد واقع الامر با فتوای مجتهد تطبیق می شود و دو جور «تصویب» وجود دارد:

۱- «تصویب» به این معنا که اصلاً حکم واقعی نداریم و هر چه که مجتهد فتوا بدهد همان حکم واقعی می باشد.

۲- «تصویب» به این معنا که در واقع و لَوْح محفوظ، حکم واقعی موجود است منتهی اگر فتوای مجتهد مطابق آن درآمد که چه بهتر اگر مخالف آن درآمد حکم واقعی تغییر پیدا می کند و خود را با فتوای مجتهد وفق خواهد داد، بحث مفصل

أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم في حقه حقيقة وفي الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب الى تصويب المجتهد، اذ يقول: ان كل مجتهد مصيب وسيأتي بيانه في محله ان شاء الله تعالى في هذا الجزء.

وعن الشيخ الانصاري - أعلى الله مقامه - وعن غيره أيضا كصاحب الفصول رحمته، ان أخبارنا متواترة معنى في اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

و(الدليل على هذا الاشتراك) - ^(١) مع قطع النظر عن الاجماع وتواتر الاخبار -

مسئله «تصويب» خواهد آمد.

از شيخ انصاری (ره) و صاحب فصول نقل شده است که اخبار و روایات در مورد اثبات اشتراک احکام بین عالم و جاهل بسرحد تواتر معنوی می باشد. «تواتر لفظی» آن است که مطلبی با الفاظ و عبارات مخصوص و واحد به اندازه از معصوم (ع) نقل شده باشد که انسان یقین حاصل نماید که مطلب مورد نظر را معصوم فرموده است و «تواتر معنوی» آن است که مطلبی با عبارات و الفاظ مختلف بسرحد حصول علم و یقین از معصوم (ع) نقل شده باشد.

۱- همچنان که از بیانات استاد مظفر تا کنون معلوم گردید دو تا دلیل بر اثبات اشتراک احکام شرعی بین جاهل و عالم روشن شد، دلیل اول «اجماع فرقه امامیه» بود و دلیل دوم «تواتر معنوی روایات» و هم اکنون بطور رسمی سومین دلیل (حکم عقل) را مورد توجه قرار می دهد.

ماحصل دلیل عقلی از این قرار است: در مورد مسئله محل بحث سه احتمال وجود دارد:

۱- احکام مشترک بین عالم و جاهل است.

۲- احکام اختصاص به عالم دارد.

۳- احکام مختص به جاهل است.

احتمال سوّم قطعاً و بدون شک ممنوع و باطل است، احتمال دوّم مستلزم «خلف» می باشد و محال است، «خلف» آن است که از فرض شیء عدم آن شیء، لازم بیاید آن چه که مسلّم است تعلق علم به «وجوب صلوة» مثلاً زمانی امکان پذیر است که متعلق «وجوب» طبیعی «صلوة» باشد و اگر حکم (وجوب) اختصاص به عالم بحکم داشته باشد معنایش آن است که متعلق حکم مذکور، «صلوة معلومة الوجوب» باشد و معنای آن، آن است که متعلق حکم «طبیعی صلوة» نباشد و بلکه باید متعلق وجوب «صلوة معلومة الوجوب» باشد در خالیکه تعلیق علم به «وجوب صلوة» زمانی امکان پذیر است که متعلق وجوب همان طبیعی صلوة باشد.

بنابراین فرض ما بر این بود که متعلق حکم «طبیعت صلوة» است و از اختصاص حکم به «عالم» به حکم، لازم گردید که متعلق وجوب «طبیعی صلوة» نباشد و بلکه «صلوة معلومة الوجوب» باشد (به بیان ساده اگر احکام مختص به عالم باشد یعنی نماز برای کسی واجب است که علم به وجوب صلوة داشته باشد و بنابراین متعلق وجوب، دو چیز است: ۱- «صلوة» ۲- «علم داشتن به وجوب» پس متعلق وجوب طبیعت نماز نشد) وَ بِهِ یَبَیِّنُ آخِرُ فِی وَجْهِ الْاِسْتِحَالَةِ... از تعلیق حکم (وجوب) بر علم به وجوب (که همان اختصاص حکم به عالم است) لازم می آید که علم داشتن به «حکم» غیر ممکن باشد. به این کیفیت: بنا بر قول اختصاص حکم به عالم، پیش از تعلق علم به «حکم» حکمی وجود ندارد و اگر حکمی در کار نباشد علم مکلف به چه چیز تعلق بگیرد و ناگفته پیداست آنچه که مستلزم محال است خود محال خواهد بود.

ماحصل سخن اگر حکم اختصاص به عالم داشته باشد باید متعلق حکم (وجوب) «صلوة معلومة الوجوب» باشد و لذا پیش از حصول علم، تحقق متعلق حکم غیر ممکن است در حالی که متعلق حکم باید پیش از حصول علم محقق شده باشد و حکم جعل شده باشد و پس از آن، علم به آن، حاصل شود و بنا بر قول به اختصاص حکم به «عالم» نظر بر این که در متعلق حکم، علم اخذ شده است لذا پیش از حصول علم تحقق متعلق حکم غیر ممکن است (دقت کنید) یعنی تحقق

واضح، وهو أن نقول:

۱- ان الحكم لو لم يكن مشتركا لكان مختصا بالعالم به اذ لا يجوز أن يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح.

۲- واذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به.

۳- ولكن تعليق الحكم على العلم به محال، لانه يلزم منه الخلف.

۴- اذن يتعين ان يكون مشتركا بين العالم والجاهل.

(بيان لزوم الخلف): انه لو كان الحكم معلقا على العلم به كوجوب الصلاة مثلا، فانه يلزمه - بل هو نفس معنى التعليق - عدم الوجوب لطبيعي الصلاة، اذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هي معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لا يمكن فرضه الا اذا كان الوجوب متعلقا بطبيعي الصلاة. فما فرضناه متعلقا بطبيعي الصلاة لم يكن متعلقا بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب.

وهذا هو الخلف المحال

وببيان آخر في وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به نقول:

إن تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذي يستلزم منه المحال محال، فيستحيل نفس الحكم.

متعلق علم متوقف بر «حصول علم» می باشد و «حصول علم» متوقف بر آن است که

اولاً، باید متعلق حکم محقق باشد و «حکم» به آن تعلق بگیرد و سپس «عمل» به آن حاصل شود، بنابراین اختصاص حکم به عالم محکوم به بطلان بوده و احتمال اول، (اشتراک حکم بین عالم و جاهل) متعین خواهد بود. یعنی حکم برای موضوع خود ثابت است چه مکلف نسبت به آن علم داشته باشد و یا نداشته باشد و جاهل قاصر عقاب نمی شود و معذور خواهد بود.

وذلك لانه قبل حصول العلم لا حكم - حسب الفرض -، فاذا أراد أن يعلم يعلم بماذا؟

فلا يعقل حصول العلم لديه بغير متعلق مفروض الحصول.
 واذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.
 وعلى هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. واذا استحال ذلك تعين أن يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أي بثبوته واقعاً في صورتَي العلم والجهل، وإن كان الجاهل القاصر معذوراً أي انه لا يعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم في حقه.
 ولكنه قد يستشكل^(١) في استكشاف اشتراك الاحكام في هذا الدليل بما تقدم

١- ما حصل اشكال آن است که از بیانات فوق معلوم گردید، حکم الهی اختصاص به عالم ندارد چه آن که اگر ادله احکام (مثلاً اَقِمُوا الصَّلَاةَ دلیل وجوب صلوة است) مقید به «علم به احکام» بشود مستلزم خلف می شود، منظور مستشکل این است همان طوری که تقييد دليل حکم (وجوب صلوة) به عالم به وجوب صلوة غیر ممکن است اطلاق آن دليل (اَقِمُوا الصَّلَاةَ) نسبت به عالم و غیر عالم ايضاً غير ممکن است یعنی از دليل (اَقِمُوا) اطلاق استفاده نمی شود که عالم و غیر عالم را شامل بشود چه آن که تقابل بین «اطلاق» و «تقييد» از باب تقابل «عدم و ملکه» است (عمی و کوری بشیئی نسبت داده می شود که قابلیت بَصَرُ داشتن را داشته باشد) «اطلاق» در صورتی امکان دارد که «تقييد» هم ممکن باشد.

در دليل «اَقِمُوا» تقييد به علم داشتن غير ممکن است و اطلاق آن نسبت به عالم و جاهل ايضاً غير محقق می باشد. بنابراین از ادله احکام مسئله اشتراك استفاده نمی شود و از دليل (اَقِمُوا الصَّلَاةَ) نمی توان اشتراك وجوب صلوة را بین عالم و جاهل استفاده کرد وَ قَدْ أَصْرَّ شَيْخُنَا النَّائِنِي (ره)... مرحوم نائنی اشکال مزبور را مورد تأييد قرار داده و اصرار بر این دارد که استفاده اشتراك حکم بین عالم و جاهل را از اطلاق ادله ممنوع است و دليل (اَقِمُوا الصَّلَاةَ) تنها چیزی را که به

منا في الجزء الاول «ص ٦٨ و ١٥٠»، من أن الاطلاق والتقييد متلازمان في مقام الاثبات لانهما من قبيل العدم والملكية، فاذا استحال التقييد في مورد استحال معه الاطلاق أيضاً. فكيف - اذن - نستكشف اشتراك الاحكام من اطلاق ادلتها لامتناع تقييدها بالعلم. والاطلاق كالتقييد محال بالنسبة الى قيد العلم في أدلة الاحكام.

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله مقامه على امتناع الاطلاق في ذلك، وقال بما محصله: انه لا يمكن أن نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الاحكام، بل لابد لاثباته من دليل آخر سماه «متمم الجعل»، على أن يكون الاشتراك^(١) من باب «نتيجة

اثبات می رساند نفس «جَعَلَ وجوب» برای «صَلَوَة» است و این که وجوب صلوة بین عالم و جاهل مشترک باشد با دلیل دومی (که متّم جَعَلَ) نام دارد، ثابت می شود، بنا بر این دلیل (اقیموا الصَّلَوَة) تنها اثبات جَعَلَ وجوب را برای صلوة، در عهده دارد و اثبات اشتراک آن بین عالم و جاهل در عهده روایاتی است که شیخ انصاری تواتر آن ها را ادعا فرمودند همان طوری که قصد امثال با دلیل ثانی (متّم جَعَلَ) ثابت می شود مسئله اشتراک ایضاً باید با دلیل ثانی اثبات بشود.

۱- «متّم جَعَلَ» و دلیل ثانی گاهی نتیجه اطلاق است و گاهی نتیجه تقييد، مثلاً تقييد دلیل (اقیموا الصَّلَوَة) را به علم داشتن به وجوب صَلَوَة، غیر ممکن است و لذا استفاده اطلاق را از آن ایضاً غیر ممکن است.

به عبارت دیگر دلیل مذکور نسبت به عالم و جاهل اطلاق ندارد و این اطلاق (یعنی اشتراک عالم و جاهل را در حکم) با دلیل ثانی که روایات متواتره و اجماع و دلیل عقل باشد، باید ثابت نماید و این دلیل ثانی «متّم جَعَلَ» است و «نتیجه اطلاق» نام دارد وجه تسمیّه معلوم است چه آن که دلیل ثانی نتیجه اطلاق را به بار دارد و دائرة غرض مولی را توسعه داده است. و گاهی «دلیل ثانی» به (نتیجه التّقييد) مَعْنُون می شود، مثلاً در وجوب «جَهْر و اخفات» و در وجوب «قَصْر و اتمام» علم داشتن شرط می باشد یعنی اگر کسی جَهْلاً نمازی را که باید جَهْراً می خواند اخفاء

الاطلاق»، کاستفاده تقييد الامر العبادي بقصد الامتثال من دليل ثان «متمم للجعل» على أن يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وکاستفاده تقييد وجوب الجهر والاخفات والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، على أن يكون ذلك أيضا من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الاطلاق في المقام من الادلة التي ادعى الشيخ الانصاري تواترها، فتكون هي المتممة للجعل.
أقول: ويمكن الجواب^(١) عن الاشكال المذكور بما محصله:

خواند و يا جهلاً نماز تمام را قَصْرًا انجام داد، نمازش باطل نیست و مولى دليل «اقیموا الصلوة» را نمی تواند به شرط (علم داشتن) به «جَهْرٌ وِاخْفَاءٌ» و «قَصْرٌ وِاتِمَامٌ» مقید سازد و لذا باید با دليل ثانى که «مَتَمَّ جَعَلَ» است مشروط بودن وجوب «جَهْرٌ وِاخْفَاءٌ» و «قَصْرٌ وِاتِمَامٌ» را به علم داشتن، بیان نماید و این دليل (نَتِیْجَةُ التَّقْيِيدِ) نام دارد وجه تسمیه اش واضح است چه آن که دليل ثانى نتیجه تقييد را به بار دارد و باعث تضییق غرض مولى شده است.

١- ماحصل جواب استاد مظفر آن است که اگر قرار بود اشتراک را از اطلاق ادله احکام استفاده کنیم، اشکال مزبور وارد بود و همانند نائنى (ره) باید به دنبال چاره جوئى به راه مى افتادیم و با مسئله «مَتَمَّ جَعَلَ» و با چاره سازی دیگر خود را از شر اشکال مزبور آسوده مى ساختیم و لکن قرار بر این است که مى خواهیم بگوئیم اختصاص احکام به عالم از ادله استفاده نمى شود و از نفس عدم ثبوت اختصاص از ادله، «اشتراک» استفاده مى شود چه آن که تقابل بین اختصاص و اشتراک تقابل ایجاب و سلب است، يعنى «اختصاص» امر وجودى مى باشد و «اشتراک» امر عدمى است، اختصاص و عدم اختصاص (دقت کنید) مانند «حَجَرٌ» و «لَا حَجَرٌ» است اگر «حَجَرٌ» ثابت نشود، «لَا حَجَرٌ» خود به خود ثابت مى شود، از ادله احکام «اختصاص» ثابت نمى شود عدم ثبوت اختصاص، همانا و ثبوت عدم اختصاص که

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الاحكام متوقفة على اثبات اطلاق أدلتها بالنسبة الى العالم بها، غير أن المطلوب الذي ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الاحكام بالعالم على نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين اشتراك الاحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب، لا من باب تقابل العدم والملكية، لأن المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم. وهذا السلب يكفي في استفادته من أدلة الاحكام من نفس اثبات امتناع

اشتراك باشد، همانا.

بنا بر این از نفس دلیل (اقیموا الصلوة) به خاطر محال بودن مقید نمودن آن را به علم داشتن، «اختصاص» استفاده نمی شود، وقتی که اختصاص منتفی شد بدون نیاز به اطلاق و دلیل ثانی (متمم جعل) عدم اختصاص که همان اشتراک باشد ثابت خواهد شد.

«سالبه محصله»: «قضیه» یا محصله است و یا معدوله و هر یک از محصله و معدوله یا موجه است و یا سالبه، *تکلیف و ترویج علوم اسلامی* قضیه محصله آن است که موضوع و محمول آن حاصل باشد یعنی موجود باشد موجه مانند (الهُوَءُ نَقِيٌّ) هوا تمیز است، سالبه مانند (الهُوَءُ لَيْسَ نَقِيًّا) هوا تمیز نیست «آلوده می باشد».

قضیه معدوله آن است که یا موضوع و یا محمول آن و یا هر دو تا معدول (آی داخله عَلَيْهِ خَرَفُ السَّلْبِ) باشد، موجه مانند (كُلُّ لَا عَالِمٍ هُوَ غَيْرُ صَائِبِ الرَّأْيِ) هر شخص غیر عالم غیر صائب الرأی (نظرش مطابق واقع نیست) می باشد، سالبه مانند (كُلُّ لَا جَاهِلٍ لَيْسَ غَيْرُ صَائِبِ الرَّأْيِ) هر کسی که «جاهل نیست» «غیر صائب الرأی» نمی باشد (به صفحه ۱۴۳ منطق مظفر مراجعه کنید) در ما نحن فيه قضیه سالبه محصله این است (الْإِخْتِصَاصُ لَيْسَ ثَابِتٌ مِنَ الْأَدْلَةِ)، (الاختصاص که همان اشتراک باشد) ثابت من الأدله با عدم ثبوت اختصاص، قضیه سالبه محصله (عدم اختصاص = اشتراک) ثابت خواهد شد.

الاختصاص، ولا يحتاج الى مؤنة زائدة لاثبات الاطلاق أو اثبات نتيجة الاطلاق بمتعم الجعل من اجماع او أدلة أخرى، لانه من نفس امتناع التقييد نعلم أن الحكم مشترك لا يختص بالعالم.

نعم يتم^(۱) ذلك الاشكال لو كان امتناع التقييد ليس الا من جهة بيانية وفي مرحلة الانشاء في دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن أن يكون مقيدا او مطلقا

۱- استاد مظفر می خواجهد بین مسئله «اخذ قصد قربت» و بین مسئله ما نحن فيه (اخذ قيد علم به احکام) فرق بگذارد و ماحصل آن از این قرار است در مسئله «قصد قربت» از نظر واقع و نفس الامر و با قطع نظر از بیان و کلام و لفظ، غرض مولى مقید است یعنی صلوة با قصد قربت (قصد امر) باید انجام شود در این صورت با امر اولی (اقیموا الصلوة) نمی تواند غرض خود را که تقييد است بیان نماید و لذا باید با دليل ثانى (متمم جعل) مسئله تقييد را تفهيم نماید و بگوید «اقیموا الصلوة» و ثانياً بگوید: يَجِبُ عَلَيْكُمْ قَصْدُ الْأَمْرِ فِي الصَّلَاةِ. که دليل ثانى را «نتيجة التقييد» نام می نهيم و اما در مسئله ما نحن فيه از نظر واقع و نفس الامر مسئله «وجوب صلوة» مقيد به عالم به آن نمی باشد و در مقام تکلم، جای دو بار دستور دادن و امر نمودن اگر هزار بار امر و دستور صادر نماید، نمی تواند وجوب صلوة را به «عالم به وجوب صلوة» مقید سازد.

بنا بر این در ما نحن فيه امتناع تقييد نه از لحاظ بیان و مقام انشاء می باشد و بلکه امتناع تقييد در نفس الامر و واقع محقق است و کاری به مقام بیان و انشاء ندارد لذا اطلاق مذکور نیاز به دليل ثانى و «متمم جعل» بنام (نتيجة الإطلاق) ندارد، فَإِنَّ وَاقِعَهُ لَا مَحَالَةَ يَنْحَصِرُ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ فِي نَفْسِهِ شَامِلًا لِحَالَتَيْ وُجُودِ الْقَيْدِ الْمَفْرُوضِ وَ عَدَمِهِ: در مسئله قصد امر در نفس الامر و واقع تقييد به قيد، مانعی نداشت و دو حالت تصور می شد: یکی حالت قصد امر و یکی بدون قصد امر و اما در ما نحن فيه واقع و نفس الامر آن فقط یک حالت است و آن یک حالت این است که حکم شامل عالم و جاهل می باشد.

مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذ لا يمكن بيانه بنفس دليله الاول فنحتاج الى استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الاطلاق أو نتيجة التقييد من دون أن يحصل تقييد او اطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال في تقييد الوجوب بقصد الامتثال في الواجب التعبدى.

أما لو كان نفس الحكم واقعا مع قطع النظر عن أدائه بأية عبارة كانت - كما فيما نحن فيه - يستحيل تقييده سواء أدي ذلك ببيان واحد او ببيانين او بالف بيان، فان واقعه لا محالة ينحصر في حالة واحدة، وهو أن يكون في نفسه شاملا لحالتي وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة في مثله الى استكشاف الاشتراك من نفس اطلاق دليله الاول ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل. ولا نمانع أن نسمى ذلك «نتيجة الاطلاق» اذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذ^(۱) في وجه تقييد وجوب الجهر والاختفاء والقصر والاتمام

۱- ما حصل ايراد آن است که در مسئله «جَهْر و اخفاء» و «قَصْر و تمام» که وجوب آن‌ها مقید به علم می باشد، طبق بیان شما نه در خود دلیل قید علم قابل اخذ است و نه با متمم جَعْل و حال آن که در امور مذکوره قید علم داشتن، با متمم جعل و دلیل ثانى (روایات و احادیث) در شریعت اسلام ثابت شده است؟ جواب: باید به ظاهر ادله‌ای که تقييد به علم از آن‌ها استفاده می شود را توجیه نماییم و ما حصل توجیه این است که از ادله، تقييد وجوب جَهْر و اخفاء و قَصْر و تمام بر عالم، استفاده نمی شود و بلکه بین عالم و جاهل مشترک است منتهی جاهلین به آن‌ها مورد عفو واقع شده اند یعنی اخفاء و جهر بر جاهل ایضا واجب می باشند منتهی «جاهل» مورد بخشودگی واقع شده است و شاهد آن روایاتی است که به سقوط اعاده تعبیر نموده است.

بالعلم مع فرض امتناعه حتى بتمام الجعل، والمفروض ان هذا التقييد ثابت في الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ - فنقول:

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد أن نلتمس توجيهها لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه في ان نفرض أن يكون هذا التقييد من باب اعفاء الجاهل بالحكم في هذين الموردين عن الاعادة والقضاء واسقاطهما عنه اكتفاء بما وقع كاعفاء الناسي، وان كان الوجوب واقعا غير مقيد بالعلم. والاعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه أن بعض الروايات في البابين عبرت بسقوط الاعادة عنه، كالرواية عن أبي جعفر عليه السلام فيمن صلى في السفر أربعاً: «ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعادة».



١٢- تصحيح جعل الامارة^(١)

١- استاد مظفر در مبحث شماره ١٢ تحت عنوان «تصحیح جعل اِمَارَه» شبهه‌ای را پاسخ می‌دهد و شبهه مورد نظر بعد از احراز دو تا امر چهره وحشت‌انگیز خود را نشان می‌دهد، امر اول ثبوت حجیت امارات در فرض انفتاح باب علم و علمی که در مبحث شماره ٨ مطرح نمودیم، امر دوم ثبوت، مشترک بودن احکام بین عالم و جاهل.

ما حصل شبهه این است که در مورد امارات ظنیّه احتمال خطا و امکان تفویت مصلحت و وقوع در مفسده وجود دارد و در فرض تمکن از تحصیل علم نسبت به واقع چگونه شارع مقدس برای امارات حجیت و اعتبار را جعل نموده و با امکان وقوع در خطا چگونه شارع مقدس به عمل کردن طبق امارات ظنی راضی شده است و مسئولیت تفویت مصلحت و وقوع در مفسده متوجه شارع مقدس می‌باشد، چه آن‌که اگر امارات ظنی را حجّت قرار نمی‌داد چنین عواقبی به بار نمی‌آمد.

بعد ما ثبت أن جعل الامارة يشمل فرض انفتاح باب العلم - مع ما ثبت من اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل - تنشأ «شبهة عويصة»^(١) في صحة جعل الامارة قد أشرنا اليها فيما سبق ص ٥٤ ، وهي:-

أنه في فرض التمكن من تحصيل الواقع^(٢) والوصول اليه كيف جاز أن يأذن الشارع باتباع الامارة الظنية، وهي - حسب الفرض - تحتل الخطأ المفوت للواقع. والاذن في تقويته قبيح عقلاً، لأن الامارة لو كانت دالة على جواز الفعل - مثلاً - وكان الواقع هو الوجوب او الحرمة، فان الاذن باتباع الامارة في هذا الفرض يكون اذناً بترك الواجب او فعل الحرام، مع أن الفعل لا يزال باقياً على وجوبه الواقعي او حرمة الواقعية مع تمكّن المكلف من الوصول الى معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك في قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة^(٣) هي التي الجأت بعض الاصوليين^(٤) الى القول بأن الامارة مجعولة



مرکز تحقیق فقه اسلامی

١- «عويصة» مؤنث «عويص» است به معنای «سخت» و «مشکل».

٢- ضمير (انه) ضمير شأن است.

٣- بعضی از اصولیین بخاطر فرار از شبهه مزبور قائل به «تصویب» شده اند، به این معنا که در متابعت اماره مصلحتی وجود دارد که در صورت مخالفت اماره با واقع، تقویت مصلحت و وقوع در مفسده به توسط مصلحت مذکور جبران می شود (بحث آن مفصلاً خواهد آمد) خلاصه به خاطر آن که از تصحیح جعل طریقت، برای اماره، عاجز شدند لذا راه «تصویب» را در پیش گرفتند و حق با آنها است منتهی زمانی که ما از تصحیح جعل مزبور عاجز شویم، که در صورت عجز، چاره نداریم جز این که مسلک آنها را به خاطر رفع شبهه مذکور باید بپذیریم در حالی که ما بحمد الله با حفظ طریقت امارات «جعل حجیت» آنها را تصحیح و شبهه مزبور را پاسخ خواهیم داد و نیازی به فرض مسببت نداریم.

وجه و دلیل دفع شبهه از این قرار است: شارع مقدس عالم به حقایق امور است و از واقعیاتی که بر ما پوشیده است آگاهی دارد و این که امارات ظنی را در فرض تمکن تحصیل علم برای ما حجت قرار داده است و عمل بر طبق آن‌ها را تجویز نموده به خاطر یکی از دو جهت است، جهت اول آن است که شارع مقدس حتماً می‌داند اصابه اماره با واقع کمتر از اصابه علم با واقع نمی‌باشد، به عبارت دیگر خطاهایی که در مورد (علم) و (یقین) پیش می‌آید یا مساوی با خطاهای «امارات» است و یا بیشتر از خطاهای «امارات» خواهد بود، بنا بر این اگر حجیت و طریقت امارات ظنی محذوریتی داشته باشد حجیت و طریقت علم ایضاً باید محذوری را به بار بیاورد طریقت علم بدون شک محذوری در پی ندارد، بنا بر این طریقت «امارات» هم نباید ایجاد مشکل کند.

جهت دوم (أَنْ يَكُونُ قَدْ عَلِمَ بِأَنْ فِي عَدَمِ جَعْلِ إِمَارَاتٍ خَاصَّةً...) آن است که شارع مقدس کاملاً آگاه است که اگر امارات ظنیه خاصه را حجت و جائز العمل قرار ندهد و مکلفین در مورد هر حکمی از احکام شرعی مجبور به تحصیل علم باشند، با مشقت مهم گرفتار و بار بسیار سنگینی به دوش خواهند داشت و در مضیقه شدیدی قرار می‌گیرند مخصوصاً پس از آن که مکلفین در شئونات زندگی دنیوی و روزمره شان به عمل کردن به «خبر واحد» عادت پیدا کرده‌اند و بناء عقلاً، هم بر عمل طبق امارات ظنی دستور می‌دهد.

چگونه شارع مقدس در مسائل شرعی امارات ظنی را حجت قرار ندهد؟ اگر امارات ظنی در امور شرعی حجت نباشد و مکلفین جهت تحصیل علم، در زمان حضور مجبور باشند که به معصوم (ع) مراجعه نمایند و مثلاً از اقصی نقاط خراسان بار سفر را ببندند و با طی مسافت‌های دور و دراز خود را به معصوم (ع) برسانند تا حکمی از احکام شرعی را از زبان خود معصوم (ع) بشنوند و نسبت به آن علم حاصل نمایند و در زمان غیبت به دنبال روایات متواتر براه بیفتند و راجع به هر یک از احکام شرعی توسط خبر متواتر، علم حاصل نمایند، مشقت عظیمی برای آن‌ها به وجود خواهد آمد، بنا بر این چه اشکالی دارد که شارع مقدس به خاطر تسهیل و

على نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الامارة على نحو «الطريقة» التي هي الأصل في الامارة على ما سيأتي من شرح ذلك قريباً.
والحق معهم اذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الامارة على نحو الطريقة، لان

این که مسلمان‌ها براحته و آسانی به احکام شرعی دست یابند، امارات ظنی را حجت و معتبر قرار داده باشد و این مصلحت تسهیل از مصالح نوعی می‌باشد که برای همه مکلفین مطرح است و بر مصالح شخصی (که احیاناً از بعضی از مکلفین بر اثر عمل نمودن طبق امارات ظنی، فوت می‌شود) مقدم است.

مصلحت تسهیل از مسلمات شریعت اسلام است و بنای اسلام بر سهولت و تسهیل می‌باشد وَ عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ... شارع مقدس روی مبنای یکی از آن دو جهت عمل طبق اماره ظنی را به عنوان «طریق وصول به واقع» تجویز نموده بناچار باید فرض شود که شارع در اذن مذکور در مورد تکالیف واقعی، تسامح و چشم پوشی نموده است یعنی عمل بر طبق اماره ظنی با اذن شارع، گاهی باعث تفویت مصلحت و وقوع در مفسده می‌شود و مکلف جهت مخالفت با واقع مستحق عقاب نخواهد بود و این نه بخاطر آن است که در مؤذای اماره مصلحت ایجاد می‌شود یعنی با قیام اماره حکم ظاهری و ثانوی و مصلحت دار، جَعَلَ نمی‌شود تا مصلحت حکم ظاهری، مصلحت فوت شده را جبران نماید و بلکه همان طوری که مکلف طبق قطع عمل می‌کند و اگر قطع او مخالف واقع در آید و مصلحت واقعی از او فوت شود قطع باعث معذورت می‌شود، اماره ظنی ایضاً باعث معذورت خواهد شد و بخاطر همین مسئله تسامح و چشم پوشی است که شارع در مواردی که محافظت مصلحت واقعی و تحصیل واقع اهمیتی خاص دارد به ظنون معتبره اکتفا نکرده و بلکه دستور به احتیاط داده است.

۴- (الْجَاهُ) به معنای وادار کردن و مجبور ساختن است، یعنی شبهه مورد نظر بعضی از اصولیین را وادار و مجبور ساخته است که قول بتصویب را قایل شوند.

المفروض أن الامارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد أن يفرض - حينئذ - في قيام الامارة او في اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع على تقدير خطأها حتى لا يكون اذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى وأجدى او مساوية لمصلحة الواقع فينشأ على طبق مؤدى الامارة حكم ظاهري بعنوان انه الواقع، إما ان يكون مماثلاً للواقع عند الاصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ونحن - بحمد الله تعالى - نرى ان الشبهة يمكن دفعها على تقدير الطريقية، فلا حاجة الى فرض السببية.

والوجه في دفع الشبهة: انه بعد أن فرضنا أن القطع قام على ان الامارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بد أن يكون الاذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لامر علم به وغاب عنا علمه. ولا يخرج هذا الامر عن احد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

١- ان يكون قد علم بان اصابة الامارة للواقع مساوية لاصابة العلوم التي تتفق للمكلفين أو اكثر منها. بمعنى ان العلوم التي يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الامارة المجعولة او اكثر خطأ منها.

٢- ان يكون قد علم بأن في عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الاحكام والاقتصار على العلم تضيقاً على المكلفين ومشقة عليهم، لا سيما بعد ان كانت تلك الامارات قد اعتادوا سلوكها والاخذ بها في شؤونهم الخاصة وامورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثاني^(١) قريب الى التصديق جداً، فانه لانشك في ان تكليف كل

١- احتمال دوّم يعنى شارع مقدّس به خاطر دفع مشقّت وصف ناهذير و رهای از مضيقه تحصيل علم و مصلحت تسهيل و به آسانی دست رسی پیدا کردن مکلفین به احکام شرعی، امارات ظنّی را حجّت و معتبر قرار داده باشد، خبلی به واقع

واحد من الناس بالرجوع الى المعصوم أو الاخبار المتواترة في تحصيل جميع الاحكام أمر فيه ما لا يوصف من الضيق والمشقة، لاسيما ان ذلك على خلاف ما جرت عليه طريقته في معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً ان الشارع انما رخص في اتباع الامارات الخاصة فلغرض تسهيل الاخذ باحكامه والوصول اليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة في نظر الشارع على المصالح الشخصية التي قد تفوت احياناً على بعض المكلفين عند العمل بالامارة لو أخطأت. وهذا امر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التي بنيت في تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فان الشارع في اذنه باتباع الامارة طريقاً الى الوصول الى الواقع من احكامه لا بد أن يفرض فيه أنه قد تسامح في التكاليف الواقعية عند خطأ الامارة، أي ان الامارة تكون معذرة للمكلف فلا يستحق العقاب في مخالفة الحكم كما لا يستحق ذلك عند المخالفة في خطأ القطع، لانه بقيام الامارة يحدث حكم آخر ثانوي، بل شأنها في هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا ان الشارع في الموارد التي يريد فيها المحافظة على تحصيل الواقع على كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

١٣- الامارة طريق او سبب^(١)

نزدیک و جداً قابل تصدیق و تأیید است.

١- **شرح:** در مورد حجّت امارات دو مذهب وجود دارد عده ای قائلند که امارات علی نحو سببیت حجّت هستند و کثیری از علما معتقدند که امارات علی نحو طریقیت حجّت می باشد، به عبارت دیگر بین علما نزاع شده است که آیا امارات ظنی طریق إلى الواقع هستند و یا سبب برای واقع می باشند، اولاً باید معنای «طریقیت و سببیت» را بدانیم و بعداً ببینیم که طریقیت امارات حق است و یا

قد أشرنا في البحث السابق الى مذهبي السببية والطريقة في الامارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التي وقعت اخيرا موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين، فاختلفوا في ان الامارة هل هي حجة مجعولة على نحو (الطريقة)، او انها حجة مجعولة على نحو (السببية)، أي انها طريق او سبب.

والمقصود من كونها (طريقا):^(۱) انها مجعولة لتكون موصلة فقط الى الواقع للكشف عنه، فان أصابته فانه يكون منجزا بها وهي منجزة له، وان أخطأته فانها حينئذ تكون صرف معذر للمكلف في مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها (سببا): انها تكون سببا لحدوث مصلحة في مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الاحكام الواقعية على تقدير الخطأ، فينشئ الشارع حكما ظاهريا على طبق ما أدت اليه الامارة.



مرکز تحقیقات فقهی و حقوق اسلامی

سببیت آن ها؟

۱- طریق بودن اماره به این معنا است که اماره طریق و راه برای واقع قرار داده شده و کارآیی آن این است که واقع را نشان می دهد و حکایت از واقع خواهد داشت، «اماره» اگر مطابق واقع در آمد منجز و ثابت کننده واقع و حکم شرعی می باشد و اما اگر مخالف واقع در آمد معذر می باشد یعنی باعث معذورت مکلف می شود و مکلف، مورد عقاب واقع نخواهد شد و اما سبب بودن «اماره» یعنی «اماره» سبب می شود که در مؤدای آن مصلحت ایجاد شود به این کیفیت که شارع مقدس طبق مؤدای «اماره» حکم ظاهری جعل می نماید و آن حکم ظاهری دارای مصلحت می باشد که اگر اماره مطابق با واقع در آمد یعنی حکم ظاهری با حکم واقعی مطابق هم بود که چه بهتر نور علی نور و اگر حکم ظاهری مخالف با حکم واقعی در آمد مصلحت حکم ظاهری مصلحت فوت شده حکم واقعی را تدارک می کند.

والحق انها مأخوذة على نحو (الطريقة). (١)

والسر في ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببية - كما قلنا - مترتب على القول بالطريقة، يعني إن منشأ قول من قال بالسببية هو المعجز عن تصحيح جعل الطرق على نحو الطريقة، فيلتجئ الى فرض السببية.

أما اذا أمكن تصحيح الطريقة فلا يبقى دليل على السببية ويتعين كون الامارة طريقاً محضاً، لان الطريقة هي الأصل فيها.

ومعنى إن الطريقة هي الأصل: ان طبع الامارة لو خلّيت ونفسها يقتضي أن تكون طريقاً محضاً الى مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه. على ان العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤها عليها فلاجل كشفها عن الواقع،

١٢- استاد مظفر می فرماید: امارات طریق الى الواقع هستند و اصل و قاعده و اقتضای طبیعت اماره، بر این است که طریق باشد یعنی طریق بودن اماره طبق «اصل و قاعده» می باشد چه آن که «لسان» امارات تعبیر از واقع و حکایت از حکم شرعی دارد و همچنین بناء عقلاء بر این استقرار یافته است که امارات فقط بخاطر کاشفیت و حکایت از واقع، دارای اعتبار و حجیت می باشند.

کوتاه سخن اقتضای «اصل» و «ظابطه» در امارات همان «طریقیت» است و مسئله «سبب» بودن و قول بسببیت امارات در مرتبه متأخر از قول به طریقیت آنها قرار دارد به این معنا که اگر بتوانیم جعل طریقیت امارات را تصحیح نماییم هرگز نوبت به قول به سببیت نمی رسد و اما اگر از تصحیح جعل طریقیت آنها عاجز بشویم و طریقیت امارات به مانعی برخورد نماید مجبور هستیم که سببیت آنها را بپذیریم و ما جعل طریقیت امارات را تصحیح نمودیم و شبهه مورد نظر را دفع کردیم، بنا بر این طریقیت امارات مانعی ندارد و مطابق اصل و قاعده می باشد، دلیل و مجوزی برای قائل شدن بسببیت باقی نخواهد ماند و بناء عقلاء که یکی از مهمترین ادله حجیت امارات می باشد بر طریقیت امارات مستقر می باشد و سببیت آنها هرگز از بناء عقلاء استفاده نخواهد شد.

ولا معنى لأن يفرض في بناء العقلاء أنه على نحو السببية، وبناء العقلاء هو الأساس الأول في حجية الامارة كما سيأتي.

نعم اذا منع مانع عقلي من فرض الامارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة او نحوها، فلا بد أن تخرج على خلاف طبيعتها ونلتجئ الى فرض السببية.

ولما كنا دفعنا الشبهة في جعلها على نحو الطريقة فلا تصل النوبة الى التماس دليل على سببيتها أو طريقتها، اذ لا موضع للترديد والاحتمال لاحتاج الى الدليل. هذا وقد يلتبس الدليل^(۱) على السببية من نفس دليل حجية الامارة بأن يقال: ان دليل الحجية - لا شك - يدل على وجوب اتباع الامارة. ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد في متعلقاتها، فلا بد أن يكون في اتباع الامارة مصلحة تقتضي وجوب اتباعها وإن كانت على خطأ في الواقع. وهذه هي السببية بعينها.

اقول: والجواب عن ذلك واضح^(۲) فإنا نسلم إن الاحكام تابعة للمصالح

۱- ممکن است کسی ادعا کند که دلیل بر سببیت امارات موجود است و آن دلیل این است که همه احکام تابع مصالح و مفاسد می باشد و یکی از احکام «وجوب متابعت» از اماره است که این «وجوب» از ادله حجیت امارات استفاده و ثابت می شود و این وجوب متابعت حتماً باید مصلحتی داشته باشد همانند «وجوب صلوة» که دارای مصلحت می باشد و اگر وجوب متابعت از اماره مصلحت نداشته باشد لازم می شود که احکام تابع مصالح و مفاسد نباشد و اگر وجوب متابعت اماره حتی در فرض مخالفت با واقع دارای مصلحت باشد معلوم می شود که حجیت اماره سبب احداث مصلحت می شود. و هذه هي السَّبْبِيَّةُ بِعَيْنِهَا.

۲- ما حصل جواب: مقتضى برای «وجوب متابعت اماره» همان مصلحت حکم واقعی می باشد یعنی همان مصلحتی را که «متعلق» حکم واقعی دارد، برای جعل «وجوب متابعت اماره» کفایت می کند و لازم نیست که «وجوب متابعت اماره» مستقلاً و جدای از حکم واقعی مصلحتی داشته باشد و از این جااست که می گوئیم اگر «اماره» مخالف با واقع در آمد هیچ مصلحتی که تدارک مصلحت واقع را بنماید،

والمفاسد، ولكن لا يلزم في المقام أن يكون في نفس اتباع الامارة مصلحة، بل يكفي ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الامارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لانه - لا شك - ان الغرض من جعل الامارة هي الوصول بها الى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول اليه هو الباعث على جعل الامارة لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الامارة طريقاً الى تحصيل الواقع.

ولذا نقول: اذا لم تصب الواقع لا تكلف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي الا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا اكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الامارة التي قد تخطئ.

وعلى هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الامارة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة، لانه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي الى الفعل الذي هو مؤدى

نصيب مكلف نمی شود و تنها نقشی را که «اماره» معتبره، بازی می کند این است که در فرض مخالفت با واقع باعث معذورت مکلف شده و عقاب و عذاب را از او رفع و دفع خواهد کرد و عَلَى هَذَا فَلَيْسَ لِهَذَا الْأَمْرِ (امر بوجوب متابعت اماره (صَدَقِ الْعَادِلُ و يَا عَمَلُ بِالْإِمَارَةِ) که از ادله حجیت امارات حاصل می شود) امر طریقی می باشد، لذا برای این امر طریقی «موافقت و مخالفت» تصور نمی شود چه آن که امر به متابعت بداعی ای مصلحت واقع جعل شده و جعل و بعث مستقل ندارد و بدین لحاظ امر به متابعت اماره نه مصلحتی دارد و نه موافقت و مخالفت در مورد آن مطرح می باشد و آن چه که مصلحت دارد و موافقت و مخالفت در مورد آن، مطرح می باشد، حکم واقعی می باشد، و امر به متابعت امر طریقی است و به خاطر وصول به واقع و دریافت مصلحت واقع، جعل شده و ثواب و عقاب ندارد منتهی در صورت مخالفت اماره با واقع، امر طریقی مذکور اماره را معذر قرار می دهد.

الامارة مستقلاً عن الامر الواقعي وانما هو جعل للامارة منجزة للامر الواقعي، فهو موجب لدعوة الامر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلا تكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، اذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

۱۴- المصلحة السلوكية^(۱)

۱- مرحوم شيخ انصاری با حربه «مصلحت سلوکی» وارد صحنه نبرد شده و جهت تصحیح جعل حجیت امارات، قائل به مصلحت سلوکی شده و حتی کلمات شیخ طوسی در (عده) و علامه در (نهایه)، را بر همین مصلحت سلوکی حمل نموده است در این زمینه نکات چندی جایز اهمیت بوده و توجه به آنها لازم و ضروری می باشد استاد مظفر به بررسی آنها می پردازد و یکی را پس از دیگری بیان می فرماید:

- ۱- چرا مرحوم شیخ مصلحت سلوکی را اختیار نموده؟
 - ۲- مقصود و غرض شیخ از مصلحت سلوکی چه می باشد؟
 - ۳- فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل از چه قرار است؟
 - ۴- مصلحت سلوکی قابل قبول می باشد و یا خیر؟
- نکته اول: وَاِنَّمَا ذَهَبَ... شیخ انصاری (ره) نظر بر این که ملاحظه فرموده است که قول بسببیت امارات سر از «تصویب» در می آورد و «تصویب» به اجماع علمای امامیه محکوم به بطلان است و همچنین قول بطریقیت محضه امارات، مواجه با شبهه معروف (تفویت مصلحت و وقوع در مفسده) می باشد و حجیت امارات بلا مصحح خواهد بود لذا طریق وسط را که برزخ میان قول بسببیت و قول به طریقیّت است، انتخاب فرموده که در نفس سلوک و مشی بر طبق اماره و در نفس تطبیق عمل را بر مؤذای اماره مصلحتی به نام مصلحت سلوکی، خوابیده است که عائد مکلف می گردد و احیاناً اگر اماره مورد عمل، خلاف واقع در بیاید مصلحت سلوکی، مصلحت فوت شده واقع را تدارک می نماید.

بنا بر این امارات از یک جهت شأنیّت طریقیّت الی الواقع را دارد و از جهت دیگر شأنیّت سببیّت را خواهند داشت شأنیّت طریقیّت اماره بنا بر مسلک «مصلحت سلوکی» به این لحاظ است که اماره سبب احداث مصلحت در مؤدای آن، نمی گردد و حکم ظاهری بر طبق آن جعل نمی شود، و لذا طریقیّت اماره الی الواقع محفوظ خواهد بود و شأنیّت سببیّت اماره به این لحاظ است که در سلوک و در تطبیق کردن عمل را بر مؤدای اماره، مصلحت موجود است و لذا شأنیّت سببیّت را ایضاً خواهد داشت.

نکته دوم: (وَ غَرَضُهُ مِنْ فَرَضِ الْمَصْلَحَةِ...) منظور و هدف شیخ از مصلحت سلوکی آن است که در نفس پیمودن راه اماره و در استناد نمودن عمل را به مؤدای اماره «مصلحت» وجود دارد و این مصلحت مصلحت شخصی است که برای شخص مکلف عائد می شود و در صورت مخالفت اماره با واقع مصلحت مزبور «مصلحت» واقع را تدارک می نماید، مثلاً «خبر واحد» قائم شده است که در زمان غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است و فرض می کنیم که در واقع «صلوة ظهر» واجب است سلوک و رفتار مکلف بر طبق خبر واحد مصلحت دارد و مصلحت صلوة ظهر را که از مکلف فوت شده، تدارک می کند البته بنا بر مصلحت سلوکی در مؤدای اماره (در ذات صلوة جمعه) مصلحت ایجاد نمی شود چنان چه قائلین به «تصویب» می گفتند: (که در مؤدای اماره (در ذات صلوة جمعه) مصلحت ایجاد می شود و این مصلحت انشا و جعل حکم دیگری را به نام (حکم ظاهری) غیر از حکم واقعی، لازم دارد و این مصلحت مقتضی برای حکم ظاهری می باشد. بنا بر این مسلک سلوکی جدای از مسلک تصویب است، قائلین به تصویب معتقدند که علاوه بر حکم واقعی، یک «حکم ظاهری» بر طبق مؤدای اماره جعل می شود و آن حکم ظاهری دارای مصلحتی است غیر از مصلحت واقعی و قائلین به سلوک «حکم ظاهری مصلحت دار» را معتقد نمی باشند و تنها وجود مصلحت را در رفتار و «سلوک» بر طبق اماره، قائل هستند.

نکته سوم: (وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُتَوَهَّم...) فرق بین «مصلحت سلوکی» و «مصلحت

ذهب الشيخ الانصاري رحمته الله الى فرض المصلحة السلوكية في الامارات لتصحيح جعلها - كما تقدمت الاشارة الى ذلك في مبحث الاجزاء الجزء الثاني

تسهيل» آن است که مصلحت سلوکی مصلحت شخصی می باشد که در فرض خطا مصلحت فوت شده را تدارک نموده و عائد شخص مکلف خواهد شد و اما مصلحت تسهیل «نوعی» بوده که مربوط به نوع مکلفین است و اختصاص به مکلفی که در نزد او اماره قائم شده، ندارد و این مصلحت نوعی از نظر شارع (در مقام مزاحمت بین این مصلحت و مصلحت شخصی که از مکلف بر اثر عمل به اماره فوت می شود) مهمتر و مقدم بر آن می باشد، بنا بر این میان مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل همانند ماه من تا ماه گردون، تفاوت از زمین تا آسمان است.

فی الْمَقَامِ الْمُزَاحِمَةِ... مزاحمت بین «مصلحت تسهیل» که نوعی و «مصلحت شخصی» که از مکلف فوت می شود به این کیفیت است که حجّت قرار دادن امارات برای نوع مکلفین مصلحت دارد (که با سهولت به احکام شرعی دست رسی پیدا می کنند) و از طرف دیگر حجّت امارات در بعضی مواردی که اماره مخالف واقع در می آید باعث تفویت مصلحت شخصی از بعضی مکلفین خواهد شد و لذا مزاحمت بین مصلحت شخصی و مصلحت نوعی به وجود می آید و از نظر شارع مصلحت نوعی مقدم می باشد.

نکته چهارم: وَإِذَا تَضَخَّ

استاد مظفر هم اکنون در صدد آن است که مصلحت سلوکی را رد نموده و آن را غیر قابل قبول معرفی نماید، اولاً: به این جهت که با روشن شدن فرق بین مصلحت سلوکی و مصلحت تسهیل، معلوم می گردد که قول به مصلحت سلوکی در مرتبه دوم قرار دارد، به این معنا که اگر مصلحت تسهیل ثابت شود مصلحت تسهیل نوعی می باشد و بر مصلحت سلوکی که شخصی است مقدم می باشد و ما در سابق مصلحت تسهیل را ثابت کردیم بنا بر این نوبت به مصلحت سلوکی نمی رسد و رمزش آن است که با مصلحت تسهیل، «جَعَلَ حُجَّتَ إِمَارَاتٍ» تصحیح می شود و هیچ نیازی به قائل شدن مصلحت سلوکی نداریم.

ص ٢١٩ - وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في العدة والعلامة في النهاية.
وانما ذهب الى هذا الفرض لانه لم يتم عنده تصحيح جعل الامارة على نحو
الطريقة المحضة، ووجد أيضا ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب
المجمع على بطلانه عند الامامية فسلك طريقا وسطا لا يذهب به الى الطريقة المحضة
ولا الى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الامارة وتطبيق
العمل على ما أدت اليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند
الخطأ. فتكون الامارة من ناحية لها شأن الطريقة الى الواقع، ومن ناحية اخرى لها
شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الامارة
والاستناد اليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما
يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون أن يحدث في نفس المؤدى - أي في
ذات الفعل والعمل - مصلحة حتى تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعي على
طبق ما أدت اليه الامارة الذي هو نوع من التصويب^(١).

قال عليه السلام في رسائله فيما قال: «ومعنى وجوب العمل على طبق الامارة وجوب
ترتيب احكام الواقع على مؤداها من دون ان تحدث في الفعل مصلحة على تقدير
مخالفة الواقع».

ولا ينبغي أن يتوهم أن القول بالمصلحة السلوكية هي نفس ما ذكرناه في احد

١- ان التصويب الباطل على ما بينه الشيخ على نحوين: (الاول) ما ينسب الى الاشاعرة وهو أن يفرض
أن لا حكم ثابتا في نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشئ احكامه على طبق ما تؤدي اليه آراء
المجتهدين. (الثاني) ما ينسب الى المعتزلة وهو أن تكون هناك احكام واقعية ثابتة في نفسها يشترك فيها
للعالم والجاهل. ولكن لرأي المجتهد اثرا في تبديل عنوان موضوع الحكم او متعلقه، فتحدث على وفق ما أدى
اليه رأيه مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، فينشئ الشارع احكاما ظاهرية ثانوية غير الاحكام الواقعية.
وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة. وانما كان هذا تصويبا باطلا لان معناه خلو الواقع
عن الحكم حين قيام الامارة على خلافه.

وجهی تصحیح الطریقیه من فرض مصلحه التسهیل، لان الغرض من القول بالمصلحه السلوكية أن تحدث مصلحه في سلوك الامارة تعود تلك المصلحه لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحه الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحه التسهیل مصلحه نوعیه قد لا تعود لشخص من قامت عنده الامارة، وتلك المصلحه النوعیه مقدمة في مقام المزاحمة عند الشارع على مصلحه الواقع التي قد تفوت على شخص المكلف.

واذا اتضح الفرق بينهما نقول: ان القول بالمصلحه السلوكية وفرضها يأتي بالمرتبة الثانية للقول بمصلحه التسهیل. یعنی انه اذا لم تثبت عندنا مصلحه التسهیل، او قلنا بعدم تقديم المصلحه النوعیه على المصلحه الشخصية، ولم يصح عندنا ایضا احتمال مساواة خطأ الامارات للعلوم - فانا نلتجئ الى ما سلكه الشیخ من المصلحه السلوكية اذا استطعنا تصحيحها، فرارا من الوقوع في التصویب^(۱) الباطل. وأما نحن فاذا ثبت عندنا ان هناك مصلحه التسهیل في جعل الامارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا في غنى عن فرض المصلحه السلوكية.

-
- ۱- ضمیر «تصحیحها» به «مصلحت سلوکی» راجع می شود یعنی بعد از اثبات چند امر نوبت به مصلحت سلوکی می رسد:
 - ۱- مصلحت تسهیل را نتوانیم ثابت کنیم.
 - ۲- مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم ندانیم.
 - ۳- احتمال خطای «امارات» با احتمال خطای «علوم» مساوی نباشد.
 - ۴- مصلحت سلوکی را بتوانیم تصحیح نماییم.
- بعد از ثبوت این چهار امر نوبت به ملتزم شدن به مصلحت سلوکی می رسد و لکن ما مصلحت تسهیل را ثابت کردیم و همچنین مصلحت نوعی را بر مصلحت شخصی مقدم می دانیم بنا بر این نیازی به مصلحت سلوکی نداریم.

على ان المصلحة^(١) السلوكية الى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها في نفسها، فان في عبارته شيئاً من الاضطراب والايهام، وكفى أن يقع في بعض النسخ زيادة كلمة (الامر) على قوله: «إلا ان العمل على طبق تلك الامارة فيه مصلحة» فتصير العبارة هكذا «إلا ان الامر بالعمل...» فلا يدري مقصوده هل انه في نفس العمل مصلحة سلوكية او في الامر به. وقيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته اذ أوكل اليه امر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها في مجلس البحث.

وعلى كل حال، فان الظاهر^(٢) أن الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة

١- مصلحت سلوكي معنا و مفهوم صحيحي ندارد چه آن که عبارت شيخ (ره) مضطرب است و معلوم نمی شود که مصلحت سلوكي مربوط به چه چیزی می باشد و در بعضی از نسخه ها کلمه (الأمر) در عبارت شيخ اضافه شده است مثلاً در روز جمعه آقای مکلف طبق اماره «صَلَوَةُ جُمُعَةٍ» را خوانده است و در واقع «صَلَوَةُ ظَهْر» واجب بوده است، آیا منظور شيخ این است که «مصلحت سلوكي» مربوط به «عمل» است یعنی «صلوة جمعه». این قابل قبول نیست چه آن که خود شيخ فرمودند که در مؤذای اماره مصلحت ایجاد نمی شود و الا «تصويب» باطل لازم خواهد آمد و اگر بگويد که (أمر) به صلوة جمعه مصلحت سلوكي دارد ايضاً خلاف است چه آن که (أمر) (صَلِّ صَلَوَةَ الْجُمُعَةِ) هرگز مصلحت نخواهد داشت و سلوك بر طبق اماره جز همان «مؤذای اماره را انجام دادن» چیز دیگری نیست بنا بر این مصلحت سلوكي معنا و مفهوم صحيحي ندارد.

٢- شيخ مظفر «جهت دوم» رد را بیشتر توضيح می دهد و بطلان قول به مصلحت سلوكي را به وضوح ثابت می نماید: فرق بين «سببیت محضه» و «مصلحت سلوكي» آن است که بنا بر سببیت محضه «مصلحت» مربوط به ذات عمل است (صَلَوَةُ جُمُعَةٍ) و بنا بر مصلحت سلوكي عنوان «سلوك بر طبق اماره» مصلحت خواهد داشت و این مصلحت سلوكي با مصلحت ذات عمل، مزاحمتی ندارد و لكن فرق

السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الاول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثاني قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلا تراحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكننا لم نتعلل هذا الفارق المذكور، لانه انما يتم اذا استطعنا ان نتعلل لعنوان السلوك عنوانا مستقلا في وجوده عن ذات الفعل لا ينطبق عليه ولا يتحد معه حتى لا تراحم مصلحته مصلحة الفعل، وتصوير هذا في غاية الاشكال. ولعل هذا هو السر في مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم على اضافة كلمة (الامر)، ليجعل المصلحة تعود الى نفس الامر لا الى متعلقه فلا يقع التراحم بين المصلحتين.

وجه الاشكال: (اولا) اننا لا نفهم من عنوان السلوك والاستناد الى الامارة

مزبور هرگز قابل قبول و تصوّر نمی باشد، چه آن که در مثال مذکور (خواندن نماز جمعه که در واقع صلوة ظهر واجب بوده است) عنوان سلوک، یک شیء مستقل و جدای از فعل (خواندن صلوة جمعه) نخواهد بود این چنین نیست که انجام صلوة جمعه چیزی باشد و سلوک بر طبق اماره چیزی جدای از آن باشد و لذا عنوان سلوک نمی تواند مصلحت مخصوص به خود داشته باشد و کاری به مصلحت اصل عمل نداشته باشد.

کوتاه سخن تصویر این که عنوان سلوک دارای مصلحت باشد در نهایت اشکال می باشد و وجه اشکال:

اولاً: این است که عنوان «سلوک» وجود مستقل غیر از اصل عمل (که همان انجام صلوة جمعه است) ندارد بنا بر این نمی توان گفت که عنوان «سلوک» مصلحت دارد و خود عمل مصلحت ندارد، نَعَمْ إِذَا أَرَدْنَا... آری اگر مراد از «سلوک بر طبق اماره» یک عمل قلبی و اعتقادی باشد در این صورت وجود مستقل دارد و لکن خیلی بعید است که منظور شیخ از سلوک یک عمل قلبی و اعتقادی باشد «عمل قصدی و قلبی» نمی تواند واجب باشد و دارای مصلحت، تنها در امور عبادی واجب است نه در کلیه اعمال انسان.

الا عنوانا للفعل الذي تؤدي اليه الامارة بأي معنى فسرنا السلوك والاستناد، اذ ليس للسلوك ومتابعة الامارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند الى الامارة.

نعم، اذا أردنا من الاستناد الى الامارة معنى آخر، وهو الفعل القصدي من النفس، فان له وجودا آخر غير وجود الفعل لانه فعل قلبي جواني لا وجود له الا وجودا قصديا. ولكنه من البعيد جدا أن يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبي انما يصح أن يفرض وجوبه ففي خصوص الامور العبادية. ولا معنى للالتزام بوجوب القصد في جميع افعال الانسان المستند فعلها الى الامارة. (ثانيا) على تقدير تسليم^(١) اختلافهما وجودا فان قيام المصلحة بشيء انما يدعو الى تعلق الامر به لا بشيء آخر غيره وجودا وان كانا متلازمين في الوجود، فمهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبي فانه اذا كانت المصلحة المقتضية للامر قائمة به فكيف يصح توجيه الامر الى ذات الفعل والمفروض ان له وجودا آخر لم تقم به المصلحة.

مرکز تحقیق کتب و ترمیم اسناد

واما اضافة كلمة (الامر) على عبارة الشيخ فهي بعيدة جدا عن مراده وعباراته الاخرى.

١- وجه دوّم اشكال بر فرض این که «سلوک» وجود مستقل باشد نمی تواند دارای مصلحت باشد چه آن که معنای مصلحت داشتن آن است که (أمر) به «سلوک» تعلق گرفته باشد نه به اصل عمل که «صلوة جمعه» باشد و خلاصه «سلوک» امر قلبی باشد و یا متعلق امر (سلوک) باشد، خلاف واقع می باشد.
و اما اضافة کلمه (أمر) بر عبارت شیخ، خلاف واقع است چه آن که قطعاً مراد شیخ این نیست که مصلحت مربوط به (أمر) باشد و عبارت های دیگر شیخ با وجود کلمه (الأمر) منافات دارد.

۱۵- الحجية امر اعتباری او انتزاعی^(۱)

۱- پیش از بیان این که «حجیّت» از امور اعتباری و یا از امور انتزاعی است یادآوری سه نکته لازم می باشد:

نکته اوّل: احکام شرعی به دو بخش تقسیم می شود:

۱- احکام شرعی تکلیفی مانند «وجوب» و «حرمت» و «اباحه».

۲- احکام شرعی وضعی مانند «ملکیت» و «ضمان» و «زوجیت» و «طهارت» و «نجاست».

مسئله (حجیّت) جزء احکام شرعیّه وضعیّه می باشد و در مورد کلّ احکام وضعیّه، نزاع و خلاف است که از امور اعتباری می باشند و یا از امور انتزاعی خواهند بود، بنا بر این نزاع مذکور در مسئله (حجیّت) متفرّع بر نزاع در اصل احکام وضعیّه می باشد، اولاً نزاع مذکور در کلّ احکام وضعیّه ثمره عملی ندارد، ثانیاً لا اقل در مسئله (حجیّت) اثر عملی از نظر علمای علم اصول نخواهد داشت.

نکته دوّم: (عَلَى أَنَّ هَذَا النَّزَاعَ) نزاع مزبور در اصل خود بی ثبات، و نا مفهوم می باشد چه آن که هر دو کلمه (انتزاعی و اعتباری) اصطلاحات زیادی دارد که در بعضی از اصطلاحات انتزاعی و اعتباری (متقابلین) هستند و در بعضی از اصطلاحات (متداخلین) می باشند که در صورت تقابل هیچ یک بر دیگری صادق نیست و هم دیگر را شامل نمی شود و در صورت تداخل همدیگر را شامل و بر همدیگر صادق خواهد بود «اعتباری» و «انتزاعی» زمانی متقابلین هستند که مراد از اعتباری جعل اوّلی و ذاتی باشد و مراد از انتزاعی جعل ثانوی و عرضی باشد و زمانی متداخلین هستند که مراد از اعتباری و انتزاعی امری باشد که در مقابل امر تکوینی قرار دارد.

نکته سوّم: منظور متنازعین از اعتباری و انتزاعی آن جایی است که جعل واحدی در کار باشد و همین جعل واحد اولاً و بالذات به شیء منسوب باشد و ثانیاً و بالعرض به شیء دیگری منسوب باشد مثلاً در مورد ملکیت و اباحه در تصرّف، جعل واحدی وجود دارد که اولاً و بالذات به اباحه در تصرف منسوب است و ثانیاً و بالعرض منسوب به ملکیت می باشد که «اباحه در تصرّف» امر اعتباری است و

من الامور التي وقعت موضع البحث ايضا عند المتأخرين مسألة ان الحجية هل هي من الامور الاعتبارية المجعلة بنفسها وذاتها، او انها من الانتزاعات التي تنتزع من المجعلولات.

وهذا النزاع في الحجية فرع - في الحقيقة - عن النزاع في أصل الاحكام الوضعية. وهذا النزاع في خصوص الحجية - على الاقل - لم أجده ثمرة عملية في الاصول.

على أن هذا النزاع في أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتي الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، في بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفي البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة. ونكتفي أن نقول على سبيل الاختصار:

إن الذي يظهر من اكثر كلمات المتنازعين في المسألة ان المراد من الامر الانتزاعي هو المجعلول ثانيا وبالعرض في مقابل المجعلول اولا وبالذات، بمعنى ان الایجاد والجعل الاعتباري ينسب أولا وبالذات الى شيء هو المجعلول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانيا وبالعرض الى شيء آخر. فالمجعلول الاول هو الامر الاعتباري

ملکیت انتزاعی می باشد که اباحه در تصرف انتزاع می شود و یا برعکس اولاً و بالذات منسوب به ملکیت است که ملکیت امر اعتباری می باشد و ثانياً وبالعرض منسوب به اباحه در تصرف است که امر انتزاعی خواهد بود و از ملکیت «اباحه در تصرف» انتزاع می گردد. و اما آن جایی که دو تا جعل باشد یکی آن ها مربوط به امری باشد و دیگری آنها مربوط به امر دیگری باشد مانند وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، که دارای دو جعل می باشد یکی مربوط به ذی المقدمه است و دیگری مربوط به مقدمه است ذی المقدمه واجب اصلی است و مقدمه واجب تبعی می باشد. از محل نزاع بیرون می باشد نزاع در جایی است که جعل واحدی در کار باشد.

والثاني هو الامر الانتزاعي.

فيكون هناك جعل واحد ينسب الى الاول بالذات والى الثاني بالعرض، لا أنه هناك جعلان واعتباران ينسب احدهما الى شيء ابتداء وينسب ثانيهما الى آخر يتبع الاول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال في الملكية - مثلاً - التي هي جملة موارد النزاع المجهول اولاً وبالذات هو اباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها أنه مالك، أي ان الجعل ينسب ثانياً وبالعرض الى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض ويقال لها: انها منتزعة من الاباحة. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، أما اذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هي المجعولة اولاً وبالذات للشارع او العرف.

وعلى هذا، فاذا أريد^(۱) من الانتزاعي هذا المعنى - فالحق ان الحجية أمر اعتباري، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الاحكام الوضعية. وشأنها في ذلك شأن الاحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتباريات الشرعية.

مرکزیت کتب و نشر اسلامی

۱- پس از بیان نکات ثلاثه، استاد مظفر ابتداءً نظر خود را اعلام و سپس در طی حدود دو صفحه به توضیح و تشریح آن می پردازد.

اگر مراد از امر انتزاعی همان معنای مذکور (که جعل ثانیاً و بالعرض منسوب به آن است) باشد حق مطلب آن است که (حجیت) از امور اعتباری می باشد یعنی شارع ابتدا با جعل واحدی (حجیت) را برای خبر عادل جعل نموده و وجوب عمل بر طبق آن، از (حجیت) انتزاع می شود مانند بقیه احکام شرعی وضعی مثلاً: ابتداءً ملکیت را جعل نموده و اباحه در تصرف از آن انتزاع می شود. زوجیت را جعل نموده و جواز وطی از آن انتزاع می شود و همان طوری که احکام شرعی تکلیفی از امور اعتباری است و مورد قبول همگان می باشد احکام شرعی وضعیه که یکی از آنها (حجیت) است ایضاً از امور اعتباری خواهد بود و اسناد جعل به آنها حقیقی می باشد.

توضیح ذلك: ^(۱) إن حقيقة الجعل هو الایجاد. والایجاد علی نحوین:

۱- جعل به معنای «ایجاد» است و «ایجاد» بر دو نحو می باشد:

۱- ایجاد تکوینی که همان جعل و خلق تکوینی است، إذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون جعل الله المِشْمِشَةَ مِشْمِشَةً، خداوند «زرد آلو» را «زرد آلو» آفرید.

۲- ایجاد اعتباری و تنزیلی: شیئی اعتباری و تنزیلی واقعیت خارجی ندارد و بمنظور ترتیب آثار و یا خصوصیت امر واقعی را بوجود آوردن، شیءای را نازل منزله شیء دیگر فرض و اعتبار می نماید، شیء اعتباری «ما بازاء» خارجی و واقعی ندارد و تنها به اعتبار و تنزیل خلاصه می شود منتهی نفس الاعتبار، یک امر واقعی و حقیقی می باشد و لذا به امور اعتباری «امور حقیقی» اطلاق می شود: مثلاً زید را نازل منزله (آسد) فرض و اعتبار می نماید و از نظر عرفی می گویند: (زید آسد) «آسد» یک شیء واقعی و حقیقی است که همان حیوان مُقْتَرَس باشد و با جعل تکوینی خلق و ایجاد شده است و لکن اهل عرف زید شجاع را (آسد) اعتبار می کنند بنا بر این بودن زید، آسد، اعتباری و تنزیلی است و وجه تنزیل همان خصوصیت شجاعت است که در زید موجود می باشد.

احکام تکلیفی: آقای آمر به دو کیفیت می تواند مأمور را وادار به انجام عمل نماید.

۱- با دستش او را هل بدهد به سوی انجام عمل که وادار کردن تکوینی می باشد.

۲- انشای امر می نماید تا داعی در نفس مکلف ایجاد شود و عمل را انجام بدهد این وادار کردن اعتباری و تنزیلی می باشد یعنی «انشای امر» را نازل منزله هل دادن قرار داده است و در تهی با انشای زجر و منع در نفس مکلف او را از عمل باز می دارد که انشای زجر نازل منزله زجر تکوینی و خارجی قرار گرفته است زجر تکوینی مثلاً با: هر دو دستش جلو مکلف را بگیرد و او را از عمل باز بدارد، بنا بر این احکام تکلیفی کلاً یک سلسله اعتبارات و تنزیلات است که در باب اوامر صدور و امر از قبل مولی نازل منزله هل دادن تکوینی اعتبار شده و در باب نواهی صدور نهی نازل منزله زجر و منع تکوینی می باشد.

در مورد (حجیت) حجیت و طریقت قطع حقیقی می باشد و شارع اماره ظنی را نازل منزله قطع قرار داده است در اماره احتمال خلاف وجود دارد و بالغاء احتمال

١- ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة في الخارج. ويسمى: الجعل التكويني، او الخلق.

٢- ما يراد منه ايجاد الشيء اعتبارا وتنزيلا، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجي الواقعي من جهة ترتيب اثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الامر الواقعي. ويسمى: الجعل الاعتباري، أو التنزيلي.

وليس له واقع إلا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار امرا واقعيا حقيقيا لا اعتباريا.

مثلا حينما يقال: زيد أسد، فان الاسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعا مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكن العرف يعتبرون الشجاع أسدا. فزيد اسد اعتبارا وتنزيلا من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالأسد الحقيقي.

ومن هذا المثل يظهر كيف ان الاحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لأن الأمر حينما يريد من شخص أن يفعل فعلا ما فبلا أن يدفعه بيده مثلا ليحركه نحو العمل ينشئ الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الانشاء للأمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلا له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلا. وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلا له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلا.

وكذلك يقال في حجية الامارة المجعولة، فان القطع لما كان موصلا الى الواقع حقيقة وطريقا بنفسه اليه، فالشارع يعتبر الامارة الظنية طريقا الى الواقع تنزيلا لها منزلة القطع بالواقع بإلغاء احتمال الخلاف، فتكون الامارة قطعاً اعتباريا وطريقاً

خلاف، حجيت اماره اعتبار خواهد شد.

نتیجه: حجيت امر اعتباري می باشد و نه انتزاعي و مسئله وجوب متابعت اماره امر انتزاعي است که از حجيت «اماره» انتزاع می شود.

تنزیلیا.

ومتی صح و امکان^(۱) آن تكون الحجیة هی المعتبرة أولاً وبالذات فما الذي يدعو الى فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتی تكون أمراً انتزاعياً، الا أن يريدوا من الانتزاعي معنی آخر، وهو ما يستفاد من دلیل الحكم على نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجیة للامارة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام عليه السلام: «صدّق العادل» الذي يدل بالدلالة الالتزامية على حجیة خبر العادل واعتباره عند

۱- زمانی که مسئله حجیّت برای «اماره» اولاً و بالذات جعل و اعتبار شده باشد و این مطلب از امکان و صحت برخوردار باشد امکان ندارد که حجیّت اماره انتزاعی باشد چه آن که اگر حجیّت امر انتزاعی باشد لازم می شود که یک امری را فرض نماییم که «جعل» اولاً و بالذات بدان منسوب باشد و ثانياً و بالعرض به حجیّت منسوب گردد تا حجیّت امر انتزاعی بشود چنین امری وجود ندارد.

إلا أن يُريدُ و امین الانتزاعي معنی آخر، تاکنون معلوم شد که (حجیّت) امر اعتباری است و از حجیّت اماره مسئله وجوب متابعت آن انتزاع می شود و اما اگر (انتزاعی) را به معنای دیگری تفسیر کنند به این کیفیت: ازادله حجیّت امارات بالمطابقة و اولاً مسئله وجوب و امر به متابعت، استفاده می شود و ثانياً و بالملازمة حجیّت استفاده می شود که در این صورت امر اعتباری همان «وجوب متابعت اماره» است و امر انتزاعی حجیّت اماره می باشد، مثلاً امام (ع) فرموده: صَدَّقِ الْعَادِلُ که مسئله متابعت از خبر واحد و قول عادل اولاً و بالمطابقة استفاده می شود و ثانياً و بالملازمة حجیّت خبر عادل استفاده خواهد شد یعنی حجیّت را از وجوب متابعت انتزاع نماییم، اگر ما اجرا از این قرار باشد درست است که حجیّت باید امر انتزاعی باشد. اولاً چنین معنای برای (انتزاعی) بدور از مرام علما است چه آن که اگر معنای انتزاع، معنای مزبور باشد امر انتزاعی در مقابل امر اعتباری واقع نخواهد شد و ثانياً در گفته های ائمه (ع) مشاهده نشده که بالمطابقة وجوب متابعت استفاده شود علی ای حال حجیّت از امور اعتباری می باشد نه از امور انتزاعی.

الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من أن يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لا يقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلى كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما انه لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع امانة من الامارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتى يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الامر. هذاكل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول في المقصود. والآن نشرع في البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التي هي حجة على الاحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها في ابواب.



مركز تحقيقات علوم إسلامي

الباب الاول - الكتاب العزيز

تمهید:

ان القرآن الکریم^(۱) هو المعجزة الخالدة لنبیننا محمد ﷺ، والموجود بأيدي

۱- استاد مظفر پس از بیان پانزده امر به عنوان مقدمه وارد بحث در اصل (مقصد سوّم) می شود که غرض اصلی در مقصد سوّم مشخص نمودن ادله ای است که از نظر شارع مقدّس دارای اعتبار و حجّیت می باشند و می توانند وسیله استنباط احکام شرعی باشند و بحث در این زمینه را در ۹ باب ادامه می دهد، باب اوّل مربوط به کتاب عزیز و قرآن کریم است قرآن مقدّس معجزه جاوید و همیشگی رسول الله (ص) می باشد تنها حجّت قطعی بین الله و بندگان او بوده و اوّلین منبع صدور احکام شرعی خواهد بود و منابع دیگر احکام، از قبیل سنت و اجماع و عقل بازگشت به قرآن دارند و از همین منبع سرچشمه می گیرند و منابع دیگر لب تشنگانی هستند که باید از سرچشمه قرآن سیراب شوند، قرآن مجید منبع واقعی احکام و شریعت اسلام است و شک و ریبی در آن راه، ندارد قرآن عزیز از نظر صدور مجالی برای بحث و گفتگو ندارد چه آن که حجّیت قرآن از لحاظ صدور از بدیهیات و مسلمات جامعه مسلمین بوده و تواتر آن در نزد مسلمین چنانچه بعد جیل

الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل الى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة
«وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله».

فهو - اذن - الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التي لا شك ولا ريب فيها، وهو
المصدر الأول لاحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه الله
للنشر. وأما ما سواه من سنة أو اجماع أو عقل فاليه ينتهي ومن منبعه يستقي.

وَسَلَّأَ بعد نَسْلٍ ثابت و قطعی می باشد و نظر بر این که دلالت قرآن به خاطر وجود
آیات متشابه و مُحْكَم، قطعی نبوده لذا از ناحیه دلالت قابل بحث و گفتگو می باشد
بعضی از آیات محکّمات «نَص» می باشند یعنی دلالت آنها قطعی بوده و احتمال
خلاف در آنها معدوم است و بعضی از آیات محکّمات (ظاهر) هستند که حجّیت
آنها بستگی به اثبات حجّیت ظواهر دارد و حتّی بعضی از علما در عین این که
ظواهر را حجّت می دانند، خصوص ظواهر کتاب را حجّت نمی دانند.

کوتاه سخن در قرآن ناسخ و منسوخ و عام و خاص و مطلق و مقید و مجمل و مبین
(که بحث تک تک آن ها خواهد آمد) وجود دارد و لذا نمی توان گفت که کلیّه آیات
قرآن از نظر دلالت، قطعی می باشد و بدین لحاظ در رابطه با کتاب عزیز و مشخص
شدن حجّیت آیات آن، از سه جهت که از اهمّ مباحث قرآن بوده و رابطه عمیق با
مباحث علم اصول دارد باید بحث و بررسی به عمل آید.

جهت اوّل: مربوط به حجّیت ظواهر آیات است که در مبحث حجّیت ظواهر در
باب پنجم بررسی خواهد شد.

جهت دوّم: راجع به این است که تخصیص و تقیید قرآن به توسط حجة دیگر مانند:
خبر واحد، جائز است یا نه؟ درج یک ص ۱۶۲ بررسی گردید.

جهت سوّم: آیا نسخ قرآن جائز و ممکن است یا خبر با این که این بحث از نظر فقهی
فایده و نتیجه ای را به بار نمی آورد و در عین حال از باب خالی نبودن عریضه بحث
و بررسی کوتاهی راجع به مسئله نسخ مطرح می نمایم.
چیناً بعد جیل... یعنی صنف بعد از صنف و گروه بعد از گروه.

ولكن الذي يجب أن يعلم أنه قطعي الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. وأما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لأن فيه متشابهها ومحكما.

ثم (المحكم): منه ما هو نص، أي قطعي الدلالة.

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر.

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهره خاصة، وإن كانت الظواهر حجة.

ثم إن فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقا ومقيدا، ومجملا ومبينا.

وكل ذلك لا يجعله قطعي الدلالة في كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحي لتكميل حجيته. وأهم ما

يجب البحث عنه من ناحية أصولية في أمور ثلاثة:

١- في حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغي أن يلحق بمباحث الظواهر الآتية،

فلنرجئه^(١) إلى هناك.

٢- في جواز تخصيصه وتقييده بحجة أخرى كخبر الواحد ونحوه.

وقد تقدم البحث عنه في الجزء الأول ص ١٤١.

٣- في جواز نسخه. البحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة في الفقه، كما

ستعرف، ومع ذلك ينبغي ألا يخلو كتابنا من الإشارة إليه باختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

حقيقة النسخ: (٢)

١- يعنى بايد اميدوار باشيم و انتظار آن بحث را بكشيم.

٢- در لغت به معنای از بین بردن و نسخه برداری و زائل نمودن آمده چنانچه می گویند: (نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ) خورشید سایه را زایل کرد.

شیخ مظفر تحت عنوان (حقیقة النسخ) ۴ مطلب را بیان فرموده است:

۱- معنای اصطلاحی نسخ: نسخ در اصطلاح علم اصول عبارت است از برداشتن چیزی که در شریعت ثابت باشد و آن چیز اعم است از این که حکم باشد مانند: وجوب و حرمت و یا غیر حکم باشد مانند: الفاظ قرآن که در شریعت ابتداءً ثابت بوده و سپس برداشته شده است.

۲- مطلب دوم: بیان فرق بین نسخ و تخصیص و تقیید نظر بر این که تخصیص و تقیید با نسخ وجه مشترکی دارد (که در مسئله نسخ هم رفع حکم است و در داستان تخصیص و تقیید ایضاً برداشتن حکم مطرح است) لذا وجه فرق بین آنها باید مشخص بشود و خلاصه فرق از این قرار است که در نسخ «رفع و برداشتن حکمی» است که واقعاً ثابت شده است و در تخصیص و تقیید «رفع حکمی» است که ظاهراً ثابت شده است مثلاً: مولی فرموده (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) و بعد از مدتی فرموده (لَا تُكْرِمِ الْفُسَّاقِ مِنْهُمْ) اکرام عموم علما از نظر ظاهر ثابت است و ثبوت واقعی ندارد چه آن که ظهور (لَا تُكْرِمِ الْفُسَّاقِ) که مخصص است بر ظهور (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) که عام است مقدم می باشد و مخصص قرینه و مفسر عام است و از مقصود متکلم کشف می نماید که از آغاز سخن منظورش اکرام علمای عدول بوده است بنا بر این مخصص باعث رفع و برداشتن حکمی می شود که ظاهراً ثابت می باشد و هم چنین در مسئله مطلق و مقید مولی فرموده (اعْتِقْ رَقَبَةً) و بعداً فرموده (اعْتِقْ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً) «مقید» کاشف آن است که مولی از آغاز سخن عتق رقبه مومنه را طلب نموده است، خلاصه مخصص و تقیید ثبوت حکم ظاهری را رفع می کنند و اما در مسئله «نسخ» حکمی رفع و برداشته می شود که واقعاً ثابت شده باشد مانند مثال وجوب صدقه که چند مدتی مورد عمل بود و پس از آن نسخ گردید و مثال نسخ وجوب صدقه را قریباً ذکر خواهیم نمود. لا یخفی که مراد از تخصیص مخصص منفصل است چه آن که مخصص متصل دفع حکم است نه رفع.

۳- مطلب سوم: نسخ به معنای اصطلاحی آن رفع چیزی که مربوط به شارع باشد و حکم هم نباشد، شامل می شود، به عبارت دیگر نسخ به معنای اصطلاحی از یک

جهت تعمیم دارد که رفع حکم تکلیفی و حکم وضعی و رفع امری که غیر از حکم باشد و مربوط به شارع باشد، را شامل می شود، مثلاً: ثبوت الفاظ قرآن یک امر شرعی است و «حکم» نمی باشد و رفع آن یکی از مصادیق نسخ خواهد بود و از جهت دیگر تضییق دارد که فقط رفع چیزی را شامل می شود که مجعول شارع من حیث آنه شارع باشد نه من حیث آنه خالق، بنا بر این نسخ اصطلاحی، رفع و وضع اشیای تکوینی را شامل نمی شود چه آن که رفع و وضع تکوینیات (مثلاً چیزی را خلق نماید و چیزی را معدوم کند) منسوب به شارع است و از مجعولات شارع می باشد منتهی به ما آنه خالق نه بما آنه شارع.

۴- مطلب چهارم: نسخ الفاظ قرآن (مثلاً آیه ای را از زمره آیات خارج کردن و یا بعضی از الفاظ آیه ای را برداشتن) که از مصادیق نسخ به معنی الْمُصْطَلَح می باشد واقع شده است یا خیر؟

استاد مظفر می فرماید نسخ تلاوة قرآن در جای دیگر (علم کلام) باید بحث شود و به طور اختصار می گوئیم نسخ تلاوت قرآن (به معنای نسخ اصل آیه و یا نسخ آیه همراه با حکمی که بیان گر آن بوده) با دلیل قطعی ثابت نشده است و نسخ تلاوت قرآن برگشت به تحریف دارد که آیا تحریف در قرآن واقع شده است یا خیر؟ بحث مفصلی دارد که طالبین می توانند به تفسیر البیان آیه الله العظمی خوئی مراجعه نمایند.

آری دو آیه از آیات قرآنی که ذیلاً ذکر خواهیم نمود نه تصریح به نسخ قرآن دارند و نه ظهور در نسخ دارند و تنها چیزی که از هر دو آیه استفاده می شود امکان نسخ خواهد بود، بنا بر این در رابطه با نسخ تلاوت قرآن، دلیل قطعی وجود ندارد.

آیه ۱۰۱ سوره نحل (و اِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتِرٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)

«و هنگامی که آیه ای را به آیه دیگر تبدیل کنیم (حکمی را نسخ نماییم) و خدا بهتر می داند چه حکمی را نازل کند، آنها می گویند تو افترا می بندی اما اکثر آنها (حقیقت) را نمی دانند».

با توجه به شأن نزول آیه و اقوال مفسرین از آیه مذکور نسخ حکم استفاده می شود
ولکن همان طوریکه استاد مظفر فرمودند نسخ تلاوت قرآن استفاده نمی شود و حتی
از آیه مذکور امکان نسخ تلاوة قرآن علی رغم فرمایش استاد مظفر استفاده نخواهد
شد.

آیه ۱۰۶ سوره بقره (ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ
تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

«هیچ حکمی را نسخ نمی کنیم و یا نسخ آن را به تأخیر نمی اندازیم مگر آن که بهتر از
آن یا همانند آن را جانشین آن می سازیم، آیا نمی دانی که خداوند بر هر چیز قادر
است».

قَوْلُهُ إِمْكَانُ نَسْخِ الْقُرْآنِ ...

استاد مظفر تحت عنوان (امکان نسخ قرآن) راجع به دو مسئله همان طوری که
خواهیم دید، بررسی می نماید، یکی مسئله اصل «نسخ» حکمی از احکام قرآن که
سه تا شبهه و پاسخ آن ها مربوط به نسخ احکام است. و دیگر مسئله نسخ الفاظ
قرآن که شبهه چهارم مربوط به نسخ تلاوت قرآن است. راجع به اصل وقوع نسخ
حکم درج اول شرح اصول فقه موردی را بیان نمودیم و آن را در این جا تکرار
می کنیم:

آیه ۱۲ سوره مجادله صدقه دادن را موقع که می خواستند با پیغمبر (ص) نجوی
کنند، واجب ساخته بود (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ
يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَةً...)

«ای کسانی که ایمان آورده اید هنگامی که می خواهید با رسول خدا نجوی کنید قبل
از آن صدقه در راه خدا بدهید».

و پس از مدتی آیه ۱۳ نازل شد و وجوب صدقه را نسخ نمود (ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا
بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَيْكُمْ صَدَقَاتٍ...) «آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقات قبل
از نجوی، خودداری کردید و اگر این کار را نکردید خداوند توبه شما را پذیرفت...».
نقل می کنند حضرت علی علیه السلام مرتب پیش از نجوی تا زمان نزول آیه ۱۳

یک درهم صدقه در راه خدا می‌داد، بنا بر این در وقوع اصل نسخ حکم، نزاعی وجود ندارد.

استاد مظفر شبهاتی را که در رابطه با امکان نسخ بیان نموده و به هر یک پاسخ می‌دهد.

شبهه اول: نسخ حکم از دو حالت بیرون نیست:

۱- نسخ حکم یعنی رفع و برداشتن حکمی که ثابت بوده است.

۲- نسخ حکم یعنی برداشتن حکمی که ثابت نبوده است.

و هر دو حالت محکوم به بطلان می‌باشد چه آن که حکمی که ثبات دارد برداشتن آن استحاله عقلی دارد و اجتماع نقیضین می‌باشد چه آن که یک شیء هم باشد و هم نباشد محال خواهد بود و اما اگر حکم ثبات نداشته باشد خود بخود مرفوع و برداشته شده می‌باشد و نیاز به رفع و نسخ نخواهد داشت، بنا بر این نسخ را باید به یکی از دو معنا تأویل ببریم یکی این که نسخ حکم، به معنای رفع و برداشتن عین آن حکم نیست بلکه مانند و مثل آن حکم می‌باشد دیگر اینکه نسخ حکم به معنای آن است که مدت و زمان حکم به پایان رسیده باشد و حکم بخاطر انتهای آمدن رفع شود.

جواب: ما حصل پاسخ آن است که نسخ حکم به این معنا است که حکمی در یک زمان ثابت بوده و در زمان دیگری اعدام و به نیستی گراییده است و اعدام موجود استحاله ندارد بنا بر این اجتماع نقیضین و وجود و عدم یک شیء در یک زمان لازم نمی‌آید و نسخ حکم «رفع و برداشتن حکمی» است که در عالم تشریع ثبات و قوام داشته است قوام و ثبات احکام شرعی که از ناحیه شارع، جعل شده‌اند بستگی به فرض وجود موضوع دارد و شارع مقدس احکام شرعی را به صورت قضایای حقیقیه جعل نموده، مثلاً موضوع حکم وجوب حج را فرض نموده و حکم وجوب حج را برای آن موضوع فرضی، جعل کرده است و تا مادامی که موضوع، قابل فرض باشد حکم وجوب حج ثبات دارد و ثبات وجوب حج نیاز به آن ندارد که حتماً مستطیمی در خارج موجود باشد و اگر موضوع حکم حج در خارج محقق بشود حکم وجوب حج از مرحله ثبات به مرحله فعلیت منتقل خواهد شد.

نتیجه: حکم وجوب حج پس از انشا در عالم تشریع ثبات و قوام دارد تا زمانی که خود شارع حکم مزبور را رفع و حکم اعدام آن را صادر نماید که در این صورت نسخ حکم محقق خواهد شد. (قضیه حقیقیه در مقابل قضیه ذهنیه و خارجیّه است به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

شبهه دوم: ما حصل شبهه آن است که در نسخ حکم با تصور سه حالت سه تا محذور که هر کدام به نوبه خود استحاله دارد بوجود می آید:

۱- فرض بر این است که «ناسخ حکم» خود شارع مقدّس است و حکمی را که می خواهد نسخ نماید قبلاً ثبات داشته و ثبوت حکم حتماً روی مصلحت و مفسده بوده است مثلاً وجوب صلوٰه بخاطر مصلحتی است که در «صلوٰه» وجود دارد و حرمت شرب خمر بخاطر مفسده ای است که در «شرب خمر» موجود است. اگر شارع، حکم ثابت را رفع نماید و توجهی به مصلحت و مفسده آن داشته باشد و در عین حال عمل نسخ حکیمانانه بوده و طبق مصلحت و مفسده باشد مثلاً حکم وجوب صلوٰه را نسخ کند معنایش آن است که (صلوٰه) دارای مفسده شده است و اگر حکم شرب خمر را نسخ کند معنایش آن است که «شرب خمر» مصلحت دار شده است یعنی شیء قبیح حَسَن شده و شیء حَسَن قبیح شده است و این انقلاب حَسَن بَقُبْح و قُبْح به حَسَن استحاله دارد و مسئله نسخ که ملزوم آن می باشد ایضاً محال خواهد بود.

۲- **أَوْ عَدَمُ حِكْمَةِ النَّاسِخ...** حالت دوم آن است که بگوییم ناسخ کار حکیمانانه انجام نداده و گتره ای حکم ذی مصلحت را نسخ نموده است یعنی وجوب صلوٰه را از صلوٰه نسخ کرده بدون آن که در صلوٰه مفسده ای بوجود بیاید یعنی شارع (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) کار عبث و غیر حکیمانانه انجام داده چنین چیزی نسبت به شارع حکیم محال است.

۳- **أَوْ جَهْلُهُ...** جهت سوم، ناسخ نسبت به مصلحت و مفسده جاهل بوده و نمی دانسته که جعل وجوب برای صلوٰه بلا مصلحت بوده و حالا متوجّه شده است و لذا حکم را نسخ نموده است، تصور حالت سوم ایضاً در مورد شارع مقدّس محال

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت في الشريعة من الاحكام ونحوها. والمراد من (الثبوت في الشريعة): الثبوت الواقعي الحقيقي، في مقابل الثبوت الظاهري بسبب الظهور اللفظي. ولذلك، فرفع الحكم - الثابت بظهور العموم او الاطلاق - بالدليل المخصص او المقيد لا يسمى نسخاً، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدليل الثاني المقدم على ظهور الدليل الاول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعي للشارع، فلا يكون رافعاً للحكم الا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيقي بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتي مزيد ايضاح لهذه الناحية في جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: (من الاحكام ونحوها)، فليان تعميم النسخ للاحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضع به بالجعل التشريعي بما هو شارع. وعليه فلا يشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التي بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار أن القرآن من المجعولات الشرعية التي ينشئها الشارع بما هو شارع، وان كان لنا كلام في دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تفصيله، ولكن باختصار نقول: ان نسخ التلاوة في الحقيقة يرجع الى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعي، سواء كان نسخاً لاصل التلاوة او نسخاً لها ولما تضمنته من حكم معاً، وان كان في القرآن الكريم ما يشعر بوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى «واذا بدلنا

است.

بنا بر اين نسخ حكم، محال است و نبايد به امكان آن ملتزم بشويم و بايد آن را در بقعه غير امكان بسپاريم.

آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر»، وقوله تعالى: «ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها» ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وانما اكثر ما تدل الآيتان على امكان وقوعه.

امكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات في امكان اضل النسخ ثم في امكان نسخ القرآن خاصة. وتنويرا للاذهان نشير الى أهم الشبه ودفعها، فنقول:

١- قيل: ان المرفوع في النسخ اما حكم ثابت او ما لاثبات له. والثابت يستحيل رفعه، وما لاثبات له لا حاجة الى رفعه. وعلى هذا فلا بد أن يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء أمد الحكم.

والجواب: انا نختار الشق الاول وهو أن المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتى يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب اعدام الموجود وليس اعدام الموجود بمستحيل.

والاحكام لما كانت مجعولة على نحو القضايا الحقيقية فان قوام الحكم يكون بفرض الموضوع موجودا، ولا يتوقف على ثبوته خارجا تحقيقا، فاذا انشئ الحكم كذلك فهو ثابت في عالم التشريع والاعتبار بثبوت الموضوع فرضا، ولا يرتفع الا برفعه تشريعا. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢- وقيل: ان ما أثبتته الله من الاحكام لا بد أن يكون لمصلحة أو مفسدة في متعلق الحكم. وماله مصلحة في ذاته لا ينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، والا لزم انقلاب الحسن قبيحا والقبيح حسنا، وهو محال. وحينئذ يستحيل النسخ، لانه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والاخير ان مستحيلا بالنسبة الى الشارع المقدس.

والجواب واضح،^(۱) بعد معرفه ما ذکرناه فی الجزء الثانی فی المباحث العقلیة من

۱- دو تا پاسخ داده است.

پاسخ اول: از شقوق ثلاثه، شق اول را اختیار می‌کنیم که عمل نسخ روی مبنای مصلحت و مفسده انجام می‌شود حکمی که به جهت وجود مصلحت در متعلق آن ثابت بوده هم اکنون بخاطر ایجاد مفسده در متعلق آن نسخ می‌شود و حساب مفسده و مصلحت غیر از ماجرای حُسن و قُبْح است، در حُسن و قُبْح تبدل و تغیر، راه ندارد ولی در مصلحت و مفسده تبدل و تغیر، اشکالی ندارد ممکن است شیءای به اعتبار حالتی و یا در زمانی مصلحت داشته باشد و به اعتبار حالت دیگر و زمان دیگر، دارای مفسده باشد، بنا بر این اگر انقلاب و دگرگونی در حُسن و قُبْح استحاله داشته باشد در مصلحت و مفسده استحاله نخواهد داشت بنا بر این هیچ بعدی ندارد که شارع مقدس (که آگاهی به مصالح و مفاسد دارد) حکمی را که در زمانی مصلحت داشته و هم اکنون دارای مفسده شده است، نسخ نماید.

پاسخ دوم: در مباحث عقلیه بیان داشتیم که بعضی از اشیا حُسن و قُبْح ذاتی دارد و بعضی از اشیا هم مقتضی قُبْح و هم مقتضی حُسن را دارد و بعضی از اشیا نه مقتضی قُبْح را و نه مقتضی حُسن را ندارد، در قسم اول انقلاب و دگرگونی محال است و در دو قسم آخر دگرگونی هیچ مانعی ندارد، بنا بر این ممکن است شیءای در زمانی حُسن باشد و در زمان دیگر عنوان قُبْح را داشته باشد و همین قُبْح داشتن حکمت و فلسفه نسخ خواهد بود، بنا بر این نسخ حکم، از نظر عقلی هیچگونه نقص فنی نخواهد داشت.

شبهه سوم: وَقِيلَ إِذَا كَانَ النَّسْخُ...

ماحصل شبهه سوم آن است که نسخ (همان طوری که قائلین به نسخ می‌گویند) عبارت است از رفع و برداشتن حکم بخاطر انتها و به پایان رسیدن آمد و مدت مصلحت آن حکم، در این رابطه دو تا احتمال موجود است احتمال اول آن است که شارع مقدس در ابتدای جعل و انشای آن حکم، توجه نداشته است که مدت زمان مصلحت آن به پایان می‌رسد و لذا حکم را به طور مطلق جعل نموده و بعداً برایش «بَدَاء» حاصل شده و دیده که زمان مصلحت آن حکم به آخر رسیده و لذا اقدام به

معاني الحسن والقبیح، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبیح الذاتیین ولا معنی لقیاسهما علی المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الاحوال والازمان. ولا یبعد فی أن یكون الشيء ذا مصلحة فی زمان ذا مفسدة فی زمان آخر، وان كان لا یعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحیط بحقائق الاشياء. وهذا غیر معنی الحسن والقبیح للذین نقول فیهما انه یمتثل فیهما الانقلاب.

مضافا الی أن الاشياء تختلف فیها وجوه الحسن والقبیح باختلاف الاحوال مما لم یکن الحسن والقبیح فیہ ذاتیین، كما تقدم هناك.

واذا كان الامر كذلك فمن الجائز ان یكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت فی الزمان الثاني فنسخ، او كان ینطبق علیه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان فی الزمان الثاني فنسخ.

فهذه هی الحکمة فی النسخ.

۳- وقیل: اذا كان النسخ - كما قلتم - لاجل انتهاء امد المصلحة، فینتهي امد الحكم بانتهائها، فانه - والحال هذه - اما ان یكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الامر واما أن یكون جاهلا به.

نسخ نموده این احتمال باطل است چه آن که «بداء» لازم می شود (ظهور ما خفی علیہ) ظهور چیزی که بر او پوشیده بوده است و «بداء» مستلزم جهل است و جهل در مورد شارع مقدس راه ندارد.

احتمال دوم: شارع مقدس از آغاز جعل و انشای آن حکم توجه داشته است که پس از گذشت زمانی، دوران مصلحت آن حکم، به آخر می رسد و در عین حال حکم را بطور مطلق جعل نموده است و این عبارت اخیری تخصیص به مخصص منفصل خواهد بود منتهی مخصص منفصل از نظر «احوال» مقصود متکلم را محدود می کند و نسخ از نظر زمان، بنا بر این «نسخ» و «تخصیص» حقیقت و ماهیت واحدی دارند و تنها از لحاظ تسمیه با هم فرق دارند.

لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل^(۱) فيتعين الاول، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتا وان انشاء الناسخ مطلقا في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبينا وكاشفا عن مراد

۱- بطور اختصار راجع به (بَدَاء) و فرق آن با (نسخ) بحث می کنیم: (بَدَاء) گاهی در تشریعیات مطرح است و گاهی در تکوینیات.

اما (بَدَاء) در تشریعیات: نسخ یعنی رفع و برداشتن حکمی که در شریعت ثابت شده است مثلاً شارع به حکمی دستور می دهد و پس از مدتی آن را بر می دارد، (بَدَاء) در تشریعیات همان نسخ است در مورد (بَدَاء=نسخ) در تشریعیات باید گفت: شارع مقدس حکم منسوخ را طبق مصلحت موقت بطور مطلق جعل می نماید و می داند که پس از مدتی مصلحت آن از بین می رود و باید نسخ شود، و مخفی داشتن زمان حکم از ناحیه شارع باعث کذب نخواهد بود چه آن که مخفی داشتن زمان حکم، شاید بخاطر مصالحی باشد از قبیل امتحان و غیر ذالک.

نتیجه: «بَدَاء» در امور شرعی عین (نسخ) حکم است، و نسخ اخص از (بَدَاء) است چه آن که «بَدَاء» هم در امور شرعی است و هم در امور تکوینی و نسخ اختصاص به امور شرعی دارد.

(بَدَاء) در تکوینیات: بَدَاء در تکوینیات به معنای ظهور آن چه که برای خداوند مخفی بوده نیست چه آن که معنای مذکور مستلزم جهل است و بلکه به معنای (ظهور آن چیزی که در ابتدای امر آن را مخفی نموده است) می باشد، مثلاً: از موت زید خبر می دهد و در زمان خبر دادن معلق بودن موت زید را به «صدقه ندادن» مخفی می نماید، و موعد فرا می رسد و زید نمی میرد و معلوم می شود که صدقه دادن باعث نجات زید شده است یکی از موارد (بَدَاء) همین است، منتهی مخفی داشتن معلق بودن موت زید را به «عدم صدقه دادن» به خاطر مصلحت می باشد چنان چه حضرت امیر (ع) در جنگ صفین فرمودند: امروز معاویه کشته می شود و تعلیق قتل معاویه را به (انشاء الله) بخاطر تقویت روحیه سربازان مخفی داشت. به تقریرات مرحوم خوئی نوشته آیه الله فیاض ج ۵ مبحث «بَدَاء» مراجعه نمایید.

الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص،^(۱) غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الاوقات لا

۱- یعنی این نسخ همان تخصیص است، لایخفی مراد از تخصیص در این عبارت مخصّص منفصل است چه آن که مخصّص متصل دفع حکم است نه رفع حکم و مخصّص منفصل رفع حکم می باشد، لذا با نسخ سازش خواهد داشت.

قوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ...)

سوره رعد، آیه ۳۹ «خداوند هر چه را خواهد از احکام و حوادث عالم محو و هر چه را می خواهد اثبات می کند اجل و علل و حوادث را به مشیت خود تغییر می دهد و «أُمُّ الْكِتَابِ» در نزد او خواهد بود».

منظور از (ماء)، (مَا يَشَاءُ) اگر حکم باشد، آیه بیان گر معنای اصطلاحی نسخ (که همان بداء در امور تشریعی است) می باشد و اگر مراد اعم از حکم (که در تشریعیات است) و غیر حکم (که در تکوینیات است) باشد، هم مسئله نسخ که (بداء) در تشریعیات است استفاده می شود و هم بداء در تکوینیات نسخ «نسخ حکم» همان نابود و محو کردن آن است.

شبهه چهارم: وَقِيلَ إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ ...

ما حصل شبهه چهارم (که مربوط به نسخ تلاوت قرآن است) از این قرار است که کلام خداوند «قدیم» است، شیء قدیم هرگز پذیرای رفع و محو شدن نمی باشد چه آن که شیء قدیم «أزلی» و أبدی ایضاً خواهد بود یعنی از لازمه قدیم بودن «أزلی» بودن و أبدی بودن می باشد (دقت کنید) این قدیم بودن کلام لفظی، روی مبنای یک مسئله اعتقادی است که عده ای معتقدند که صفت تکلم از صفات ذاتی خداوند است و عین «ذات» او می باشد.

وَالْجَوَابُ: استاد مظهر چهار تا جواب معرفی می نماید:

۱- زیر بنای قدیم بودن کلام الهی (که ذاتی بودن صفت متکلم باشد) را قبول نداریم، کلام لفظی حکایت گر از کلام نفسی می باشد و کلام لفظی هرگز قدیم نخواهد بود و بلکه صفت تکلم از صفات «فعل» است، مانند: رازقیت که از صفات فعل است و قدیم نمی باشد و حادث خواهد بود.

۲- بر فرض که قدیم بودن کلام الهی را قبول کنیم و عدم امکان نسخ کلام خداوند را بپذیریم به امکان اصل نسخ صدمه وارد نمی شود چه آن که در سابق بیان کردیم که «نسخ» اقسامی دارد یکی از اقسام نسخ، نسخ حکم قرآن است و یکی از اقسام، نسخ تلاوت و الفاظ قرآن است، نسخ تلاوت قرآن یعنی آیه ای از آیات از زمره آیات قرآنی بودن، خارج شود و قدیم بودن کلام الهی تنها مانع از نسخ تلاوت قرآن می شود که فلان آیه کلام خدا است و قدیم است و قابل نسخ و رفع نمی باشد و لکن نسخ حکم قرآن مانعی از جهت مزبور ندارد و شبهه مذکور تنها جلوه نسخ تلاوت قرآن را سد می کند و دلیل بر عدم نسخ حکم نخواهد بود.

۳- جواب سوّم: آیه ای از قرآن بطور صریح امکان نسخ تلاوت قرآن را ثابت می نماید و آن آیه (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً...) می باشد که قبلاً مورد توجه واقع شد. بنا بر این یا باید قبول کنیم که کلام خداوند حادث و قابل نسخ می باشد و یا قبول کنیم که شیء قدیم ایضاً قابل نسخ خواهد بود.

۴- جواب چهارم: بر فرض که قبول کنیم کلام خداوند قدیم است و قدیم قابل نسخ نمی باشد، می گوییم نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام و عدم امکان رفع آن قابل جمع است، باین معنا که مثلاً دلیل ناسخ آمد ثابت کرد که فلان آیه از زمره آیات قرآنی باید خارج شود و با خروج آیه از زمره آیات قرآنی، نسخ تلاوت قرآن محقق می شود و در عین حال، معنای نسخ آن نیست که فلان آیه که کلام خداوند است و قدیم است نابود شده باشد، بلکه ممکن است آن آیه موجود باشد ولی جزء آیات قرآنی نباشد یعنی برای مکلفین تبلیغ نشود و بین آن آیه و مکلفین قطع رابطه و علاقه بشود و دیگر آن آیه را بعنوان قرآن تلاوت نکنند، بنا بر این نسخ تلاوت قرآن با قدیم بودن کلام خداوند و از بین رفتن آن منافات ندارد و شبهه چهارم مشکلی را برای امکان نسخ تلاوت، بوجود نمی آورد.

عین چشم و لام بینی، یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری ببین نام علی در روی ماست، اگر دقت بفرمایید چهار تا پاسخی را که از شبهه چهارم بیان کردیم از عبارت کتاب استفاده می شود، بنا بر این اگر بنده (مؤلف) ادعا کنم که چهار تا پاسخ مذکور

الاحوال، فلا يكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم^(۱) ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع والله عالم

را (مَنْ) گفتم و من پیدا کرده ام (یعنی اگر مَنْ من را به زبان جاری نمایم) استاد مظفر در پاسخ خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من تو نکردی همه را من کردم) جملات مذکور بعنوان مزاح و تفنّن تقدیم گردید.

۱- حاصل جواب این است که «نسخ» حقیقت جدای از حقیقت تخصیص دارد قبول داریم که نسخ حکم بخاطر انقضای دوران مصلحت، محقق می شود و شارع مقدّس از ابتدای جعل توجه داشته است که مصلحت حکم مزبور پس از مدتی از بین خواهد رفت و لکن معنای این مطلب آن نیست که حکم منسوخ از اوّل امر موقت باشد چه آن که شارع آن را به طور مطلق جعل نموده همانند بقیّه احکام که به صورت قضایای حقیقیّه جعل شده است (با فرض موضوع، حکم جعل شده و تا مادامی که فرض موضوع ممکن باشد حکم در عالم تشریع ثبات دارد) حکم منسوخ با قطع نظر از دلیل نسخ دوام و استمرار دارد به عبارت دیگر حکم منسوخ گر چه از نظر واقع، موقت است ولی توقیت، قید (جَعْل) نمی باشد و (جعل) اطلاق دارد، چنان چه در آفرینش اشیای تکوینی (آفریدن زید) گر چه موقت است و پس از ۵۰ سالی از بین خواهد رفت ولی به آقای زید نمی شود گفت: زید «مخلوق موقت» است چه آن که توقیت، قید خلق (آفرینش) نیست و (خَلَقَ) او اطلاق دارد، بنا بر این نسخ با مخصّص فرق دارد، مثلاً در (اَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ) لفظ عام گر چه از نظر ظاهر عموم و شمول دارد و لکن مخصّص مراد متکلم را مشخص می نماید و معلوم می شود که «حکم» از ابتدای امر، مقید بوده و مخصّص حکم ثابت واقعی را زائل نمی کند و در مسئله نسخ از ابتدای امر حکم به طور ثبوت واقعی «مطلق» جَعْل شده و با آمدن نسخ حکم ثابت رفع خواهد شد به عبارت دیگر نسخ عبارت است از مَحْوَ کردن چیزی که ثابت بوده و دوام و استمرار از خود ثبوت واقعی سرچشمه می گیرد نه از اطلاق و عموم لفظ در (نسخ) این چنین نیست که لفظ دلیل حکم، شمول و اطلاق را بفهماند و دلیل ناسخ مراد و مقصود متکلم را

بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت أي مقيد انشاءً بالوقت، بل هو قد انشئ على طبق المصلحة مطلقاً على نحو القضايا الحقيقية، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الاحكام المنشأة على طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقى الحكم مستمراً، غير أن الشارع لما علم بانتهاه أمد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير أن يخلق الله الشيء، ثم يرفعه باعدامه، وليس معنى ذلك أن يخلقه موقتا على وجه يكون التوقيت قيذا للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وان علم به من الأول أن أمدّه ينتهي.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فانه في (التخصيص) يكون الحكم من أول الامر انشئ مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لانه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع. واما في (النسخ) فانه لما انشئ الحكم مطلقاً فمقتضاه أن يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محوً لما هو ثابت (يمحو الله ما يشاء ويثبت...)، لأن الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب اطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الاول ويفسره. بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون أن يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم او اطلاق.

يعني ان الحكم المنشأ لو خلى وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام.

۴- وقيل: ان كلام الله تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

تفسير وکشف نماید بلکه در مسئله نسخ دوام و استمرار از نفس ثبوت مطلق که برای حکم جعل شده است، سرچشمه می گیرد.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام الله^(۱)، فان هذا يختص بنسخ التلاوة^(۲) فلا يكون دليلاً على بطلان أصل النسخ. مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل على امكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً في وقوعه كقوله تعالى: «واذا بدلنا آية مكان...»، فهو اما ان يدل على أن كلامه تعالى غير قديم او أن القديم يمكن رفعه.^(۳)

۱- ان قدم الكلام في الله يرتبط بمسألة الكلام النفسي وان من صفات الله تعالى الذاتية انه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكل اثباته الى الفلسفة وعلم الكلام.

۲- یعنی شبیه چهارم ناظر به نسخ تلاوت قرآن است و مربوط به «نسخ حکم» که مورد بحث ما می باشد، نخواهد بود نسخ حکم را چندین بار معنا کردیم و مراد از نسخ تلاوت قرآن آن است که آیه ای و یا جمله ای از زمره آیات و جملات قرآن خارج شود.

مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی

۳- قدیم بر دو قسم است:

۱- قدیم ذاتی، مانند: ذات باری تعالی

۲- قدیم زمانی: بعضی از فلاسفه معتقدند که مخلوقات قدّم زمانی دارند یعنی از نظر زمان سابقه عدم ندارند (چه آن که اگر قدیم نباشند انفکاک علت از معلول لازم می شود) منتهی از نظر ذات وابسته به غیر می باشند، هستی خود را از (ذات حق) گرفته اند.

علی ای حال قدیم ذاتی همان طوری که قدّم دارد «ابدی» خواهد بود و اما قدیم زمانی ممکن است «آبرنگ» نباشد، قابل رفع و اعدام باشد.

قوله بَلْ رُفِعَ تَبْلِغُهُ... ص ۱۱۳ سر ۱.

یعنی اصل کلام، باقی می باشد و در ردیف یکی از موجودات است و معنای رفع آن کلام یعنی برای مکلفین ابلاغ نشود و مکلفین علاقه ای با آن نداشته باشند و آن را به عنوان آیه قرآنی تلاوت نکنند.

قَوْلُهُ وَقَوْعُ نَسْخِ الْقُرْآنِ وَإِصَالَةُ عَدَمِ النُّسْخِ...

شرح: غرض و مقصد اصلی از بحث تحت عنوان (وقوع نسخ القرآن و اصاله عدم النسخ) آن است که اثبات وقوع نسخ، دلیل قطعی و جزمی دارد و اگر دلیل قطعی در کار نباشد اصاله عدم وقوع نسخ، به جُنُب و جوش آمده و یَکَّه تاز وارد میدان می شود و آوای عدم وقوع نسخ را سر خواهد داد.

روی هم رفته چهار نکته از فرمایشات استاد مظفر استفاده می شود:

نکته اول: مسئله اثبات و وقوع نسخ از نظر علم اصول اهمیت بسزایی دارد و دو تا مطلب در رابطه با مسئله وقوع نسخ مسلم و قطعی می باشد که شک و شبهه ای نسبت به آن ها وجود ندارد، مطلب اول این که همه علمای امت اسلامی اتفاق دارند بر این که حکم کردن به وقوع نسخ و پذیرفتن نسخ، نیاز به دلیل قطعی و جزمی دارد، به عبارت دیگر ثبوت وقوع نسخ دلیل قطعی و جزمی لازم دارد اگر دلیل قطعی بر وقوع نسخ داشتیم ملتزم به آن خواهیم شد و دلیل قطعی چه از خود قرآن باشد و یا از روایات و یا اجماع، مورد قبول واقع خواهد شد و اما اگر دلیل قطعی برای وقوع نسخ موجود نباشد، و از طرف دیگر شک و تردید نسبت به وقوع نسخ بوجود بیاید، با «اصل عدم وقوع نسخ» عدم آن ثابت خواهد شد، مطلب دوم این که علمای اسلام اتفاق دارند بر این که ناسخ و منسوخ در قرآن وجود دارد و واقع شده است یکی از موارد آن، آیات ۱۲ و ۱۳ از سوره مجادله است که ذکر آن گذشت.

نکته دوم: آن چه که در رابطه با مسئله نسخ مورد بحث واقع شده است آن است که موارد نسخ در قرآن باید با دلیل قطعی مشخص شود که فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ می باشد، نتیجه هر دو نکته مذکور آن است که اگر دلیل جزمی بر وقوع نسخ ثابت نشود، استدلال بر این که فلان آیه ناسخ است و فلان آیه منسوخ، باطل خواهد بود و به دلایل ظنی جهت اثبات وقوع نسخ اعتماد جایز نمی باشد.

نکته سوم: مواردی که مسئله «وقوع نسخ» با دلیل قطعی ثابت شده است خیلی کم و نادر و اندک است و لذا از نظر استدلال فقهی اهمیتی را حائز نمی باشد.

مضافا الى أنه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

وقوع نسخ القرآن واصالة عدم النسخ:

نکته چهارم: علما و فقهای مسلمین چه شیعه و چه سنی، اصل عدم وقوع نسخ را در مورد شک در وقوع نسخ، قبول دارند و مبنای اتفاق مزبور، حجیت استصحاب نمی باشد چنانچه بعضی ها چنین توهم نموده اند که مدرک اجماع مذکور حجیت قاعده استصحاب است به این گونه که در مورد شک در وقوع نسخ «حالت سابقه» و «متیقن» عدم وقوع نسخ است، یعنی یقین دارد که سابقاً نسخی واقع نشده و شک لا حق مربوط به وقوع و عدم وقوع نسخ است و استصحاب عدم نسخ جاری می شود و حجیت دارد و بخاطر همین جریان و حجیت استصحاب عدم وقوع نسخ، علمای اسلام بر عدم وقوع نسخ اتفاق حاصل نموده اند. و لکن توهم مزبور بی اساس است و بلکه مدرک اجماع مزبور همان «اصل عدم وقوع نسخ» است و این «اصل عدم وقوع نسخ» فقط بخاطر آن است که ثبوت وقوع نسخ بالأجماع مشروط به علم داشتن و دلیل قطعی بودن بر ثبوت نسخ است.

نتیجه: ۱- وقوع نسخ اگر با دلیل قطعی به اثبات برسد باید به آن ملتزم شد و ۲- اگر موردی پیش بیاید که راجع به وقوع نسخ شک و تردید حاصل شود با قاعده و «اصل عدم» و با پشتوانه اجماع، «عدم وقوع نسخ» ثابت می شود، ۳- اصل وجود نسخ و منسوخ در قرآن مورد اتفاق علما است، ۴- مواردی که با دلیل قطعی وقوع نسخ ثابت شده است خیلی اندک و قلیل است.

نکات اربعه از عبارت کتاب استفاده می شود، اگر خدای ناکرده حالت خودخواهی دامن گیر (مؤلف) شود و او را وادار نماید که ماجرای (من کردم و من بودم که مطالب را بشمارش در آوردم) در ذهن مؤلف خطور نماید، استاد مظفر خواهد گفت: (کارهایی که شمردی بر من، تو نکردی همه را من کردم).

هذا هو الامر الذي يهمننا اثباته من ناحية اصولية. ولا شك في انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية على أنه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعي، سواء كان النسخ بقرآن ايضا او بسنة او باجماع. كما انه مما اجمع عليه العلماء ايضا ان في القرآن الكريم ناسخا ومنسوخا. وكل هذا قطعي لا شك فيه.

ولكن الذي هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد النسخ والمنسوخ في القرآن. واذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالادلة الظنية للاجماع المتقدم.

واما ما ثبت فيه النسخ منه على سبيل الجزم فهو موارد قليلة جدا لا تهمننا كثيرا من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلى هذا، فالقاعدة الاصولية التي ننتفع بها ونستخلصها هنا هي: ان النسخ ان كان قطعيا اخذنا به واتبعناه، وان كان ظنيا فلا حجة فيه ولا يصح الاخذ به، لما تقدم من الاجماع على عدم جواز الحكم بالنسخ الا بدليل قطعي. ولذا اجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين على ان (الاصل عدم النسخ) عند الشك في النسخ، واجماعهم هذا ليس، من جهة ذهابهم الى حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم،^(۱) بل حتى من لا يذهب الى حجية الاستصحاب يقول باصالة

۱- بعضی از علما «اصل عدم نسخ» را از باب استصحاب حجّت دانسته یعنی اصل عدم وقوع نسخ برگشت به استصحاب دارد که مثلاً در آیه ای از آیات شک داریم که نسخ شده است یا خیر؟ حالت سابقه آیه آن است که نسخ نشده است و این حالت سابقه، یقینی می باشد و هم اکنون دچار شک هستیم (لا تَنفُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) می گوید حالت سابقه باید تداوم پیدا کند و «عدم نسخ» در زمان لاحق، با جریان استصحاب ثابت می شود، در حالی که واقع الامر از این قرار است که اصل «عدم وقوع نسخ» با پشتوانه همان اجماع که مبحثی است بر این که (ثبوت وقوع نسخ مشروط به علم و یقین می باشد) حجّت و اعتبار دارد و حتی کسانی که اعتبار

عدم النسخ، وما ذلك الا من جهة هذا الاجماع على اشتراط العلم في ثبوت النسخ.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

استصحاب را منکرند اصل عدم نسخ را علی الرأس و العینین قبول دارند.

الباب الثاني - السنة

تمهید:

السنة في اصطلاح الفقهاء: ^(١) «قول النبي او فعله او تقريره».

۱- **شرح:** استاد مظفر در طی حدود دو صفحه ۴ نکته را در رابطه با «سنة» بیان می فرماید:

نکته اول: معنای «سنة» از نظر فقهای عامه عبارت از چیزی است که بیانگر حکم الهی باشد آن چیز با قول نبی (ص) و یا «فعل» و «تقرير» او خواهد بود اصطلاح مزبور (اطلاق) حجت بر فعل و تقرير پیامبر (ص)) از فرمایش خود پیامبر (ص) سرچشمه گرفته است او دستور داد که مسلمین موظف هستند که از سنة او متابعت نمایند روی این جهت کلمه «سنت در معنای مزبور غلبه پیدا کرده است و هر زمانی که کلمه «سنة» مطلق و مجرد از نسبت به شخصی، ذکر شود همان معنای مذکور را افاده خواهد نمود.

نکته دوم: معنای (سنة) از نظر فقهای شیعه عبارت است از چیزی که بیانگر حکم الهی باشد و آن چیز یا قول معصوم و یا فعل و تقرير او می باشد و انگیزه اصطلاح مزبور (اطلاق سنة بر فعل و قول و تقرير معصوم (ع) که ائمه علیه السلام را ایضاً

شامل می شود) آن است که از نظر شیعه امامان معصوم (ع) که ۱۲ نفر هستند همانند رسول الله واجب الطاعة هستند چه آن که ائمه (ع) از جانب خداوند، جهت تبلیغ احکام الهی منصوب شده اند و همان اختیار و ولایتی را که رسول الله نسبت به احکام و امور شرعی دارد، ائمه (ع) ایضاً دارند و قول و فعل و تقریر هر یک از ائمه (ع) مانند قول و فعل و تقریر خود رسول الله بیانگر احکام واقعی الهی بوده و واجب المتابعه می باشد منتهی رسول الله احکام را از طریق «وحی» دریافت می نمود و ائمه (ع) از طریق الهام و یا بوسیله خود پیامبر (ع) و یا از معصوم قبلی دریافت می داشتند و ائمه (ع) همانند رسول الله مصدر و منبع صدور احکام شرعی می باشند و بدین لحاظ باید «سنة» را این چنین معنا نماییم: (سنة = قول و فعل و تقریر معصوم «ع»).

نکته سوم: نتیجه ای است که از تحلیل و بررسی مزبور بدست می آید که حساب ائمه (ع) جدای از حساب رؤات و ناقلین اخبار و احادیث می باشد و همچنین جدای از مسئله اجتهاد و استنباط خواهد بود، ائمه (ع) در مقام بیان احکام شرعی احکام را صادر می نمایند نه آنکه حکایت گر احکام باشند، «راوی» حکایت گر «سنة» است و ائمه (ع) صادرکننده «سنة» می باشند، بنا بر این ائمه (ع) در رابطه با «مصدر تشریع بودن» با رسول الله فرق و تفاوتی ندارند. (و اما ما یجیئی علی لسانهم...) دفع از سؤال مقدّر است که اگر ائمه (ع) مصدر تشریع احکام هستند چرا در خیلی از موارد در مقام بیان حکم، روایت و حدیث را از نبی اکرم (ص) نقل می نمایند و می فرمایند: قال رسول الله... و یا سمعت عن رسول الله... جواب: نقل از پیامبر (ص) منافات با این که ائمه (ع) خود، مصدر تشریع احکام باشند ندارد چه آن که ائمه (ع) منظورشان از نقل قول رسول الله یا بخاطر آن است که می خواستند عین کلمات آن حضرت (ص) را نقل کنند و یا بخاطر آن است که اقامه دلیل بر غیر نمایند و یا به جهات دیگر.

نکته چهارم: که هدف اصلی از بحث تحت عنوان (تمهید) می باشد آن است که اگر کسی (سنة) را از مصدر اصلی آن حاصل نمود (یعنی قول معصوم «ع») را که بیان گر

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبي ﷺ باتباع سنته فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها الى احد على خصوص ما يتضمن بيان حكم من الاحكام^(۱) من النبي ﷺ سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، على ما سيأتي من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير^(۲) على بيان الاحكام.

احكام الهی است، شنید و یا فعل و تقرير معصوم را مشاهده نمود) خوشا بحال او که حکم الهی را از مصدر اصلی آن اخذ نموده و جزم و یقین به حکم الهی دارد و از دل و جان و با کمال افتخار باید به عمل به آن تن در بدهد و اما اگر چنین توفیقی رفیق کسی نشد، همانند انسان‌های که در عصر غیبت کبری بسر می‌برند باید بعد از کتاب الهی، به روایات و احادیث پیامبر و ائمه مراجعه نمایند که روایات و احادیث ناقل (سنة) می‌باشند و (سنة) را باید از طریق روایات و احادیث تحصیل نمایند روایات ناقل (سنة) یا خبر واحد هستند (صحیح و موثق و...) و یا متواتر می‌باشند که راجع به هر یک بررسی خواهد شد.

بنا بر این روایات و احادیث عین «سنة» نمی‌باشند بلکه حکایت گر (سنة) و کاشف از سنة هستند که اگر حجیت خبر واحد ثابت شود «سنة» ثابت می‌شود.

۱- «على خصوص» متعلق به «غَلَبَتْ كَلِمَةُ السُّنَّةِ» می‌باشد یعنی کلمه «سنت» غلبه پیدا کرده است بر خصوص آن چه که از پیامبر (ص) باشد و بیان‌گر حکم الهی باشد.

۲- (مَدَى) به معنای مقدار است یعنی این که فعل و تقرير تا چه حدی دلالت بر بیان حکم دارد بحث آن خواهد آمد، مثلاً دلالت قول معصوم بر حکم واضح است و دلالت (فعل) مثلاً معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد تا این حد معلوم است که فلان عمل جایز است و رجحان دارد و تقرير مثلاً کسی در حضور معصوم (ع) عملی را انجام می‌دهد و معصوم اعتراض نمی‌کند و سکوت معصوم دلالت بر جواز آن عمل دارد با تفصیلی که قریباً خواهد آمد.

اما فقهاء «الامامية» بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجري قوله مجرى قول النبي من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا في اصطلاح السنة الى ما يشمل قول كل واحد من المعصومين او فعله او تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم:

«قول المعصوم او فعله او تقريره»

والسر في ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقة في الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الاحكام الواقعة، فلا يَحْكُمُونَ إِلَّا عَنِ الْأَحْكَامِ الْوَاقِعَةِ عند الله تعالى كما هي، وذلك من طريق الالهام كالنبي صلى الله عليه وآله من طريق الوحي، او من طريق التلقي من المعصوم قبله، كما قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «علمني رسول الله صلى الله عليه وآله الف باب من العلم يفتح لي من كل باب الف باب».

وعليه فليس بيانهم للاحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد في الرأي والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم (سنة) لا حكاية السنة واما ما يجيء على لسانهم احيانا من روايات واحاديث عن نفس النبي، فهي اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه، واما لأجل اقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعي. واما اثبات امامتهم وان قولهم يجري مجرى قول الرسول صلى الله عليه وآله فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

واذا ثبت ان السنة بما لها من المعنى الواسع^(۱) الذي عندنا هي مصدر من مصادر

۱- معنای واسع (سنة) یعنی قول و تقرير معصوم (ع) چه پیامبر (ص) باشد و یا یکی از ائمه عليهم السلام.

التشريع الاسلامي فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعي من مصدره الاصيلي على سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالاخذ من القرآن الكريم ثقل الله الاكبر، والأئمة من آل البيت ثقله الاصغر.

أما اذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعي - كما في العهود المتأخرة عن عصرهم - فانه لا بد له في أخذ الاحكام من ان يرجع - بعد القرآن الكريم - الى الاحاديث التي تنقل السنة، اما من طريق التواتر او من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذي سيأتي في مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلى هذا فالاحاديث ليست هي السنة بل هي الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنة توسعا من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الاخبار في باب السنة، لانه يتعلق ذلك باثباتها. ونعقد الفصل في مباحث أربعة: (١)

مركزية تكوین علوم اسلامی ۱- دلالة فعل المعصوم (٢)

۱- در رابطه با (سنة) و اخباری که حکایت گر سنة است در ۴ مبحث بحث می شود: ۱- فعل معصوم ۲- تقریر معصوم ۳- اخبار متواتر ۴- اخبار آحاد.

۲- **شرح:** در رابطه با فعل معصوم (ع) دو تا مطلب مورد اتفاق همه است و دو مطلب دیگر مورد نزاع واقع شده است هر چهار مطلب را بطور اختصار بیان خواهیم نمود.

۱- مطلب اول: اگر معصوم (ع) فعلی را انجام داد مثلاً در نماز، جلسه استراحت (نشستن بعد از سجده دوم در رکعت اول و سوم) را عملی نمود حدّاقلّ و کمترین چیزی که از فعل معصوم (ع) استفاده می شود آن است که عمل مزبور اباحه دارد و جائز است چه آن که معصوم (ع) فعل حرام را مرتکب نمی شود و اگر عملی را ترک

نمود مثلاً جلسه استراحت را انجام ندهد کمترین چیزی که ثابت می شود آن است که عمل مزبور واجب نخواهد بود چه آن که بدون شک معصوم (ع) واجبی را ترک نخواهد کرد.

۲- مطلب دوم آن است که اگر فعل معصوم مقرون و پیچیده با قرینه باشد از فعل معصوم (ع) به کمک قرینه حتی وجوب و استحباب ایضاً استفاده می شود مثلاً: شخصی آمده از معصوم (ع) سؤال می کند آیا سوره در صلوة واجب است؟

معصوم (ع) عملاً پاسخ می دهد و صلوة را با سوره می خواند، از فعل معصوم وجوب استفاده می شود چه آن که به قرینه سؤال (که از وجوب آن سؤال نموده) معلوم می شود که عمل امام (ع) برای بیان وجه و عنوان فعل، است و ظهور در وجوب خواهد داشت و ظهور کذابی برای فعل امام (ع) همانند ظهور لفظ مورد استدلال فقها واقع شده است، علی ای حال دو مطلب مذکور (۱) دلالت فعل معصوم بر اباحه و ترک معصوم بر عدم وجوب (۲) و دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب در صورت وجود قرینه، مورد اتفاق است و کسی خلاف و نزاعی ندارد.

۳- مطلب سوم می که در رابطه با فعل معصوم (ع) مورد نزاع واقع شده است آن است (فی دَلَالَةِ فِعْلِ الْمَعْصُومِ...) که آیا عمل امام (ع) در حالی که خالی از قرینه باشد علاوه بر اباحه دلالت بر وجوب و یا استحباب دارد یا خیر؟ سه قول وجود دارد:

۱- فعل معصوم (ع) دلالت بر وجوب (البته نسبت به افرادی که متأخر از عصر ائمه (ع) هستند) دارد.

۲- قیله گفته است که فعل معصوم دلالت بر استحباب دارد.

۳- دسته سوم قائل شده اند که فعل معصوم (ع) نسبت به ما، نه دلالت بر وجوب دارد و نه دلالت بر استحباب بلکه عمل معصوم در صورت تجرد از قرینه تنها دلالت بر اباحه خواهد داشت.

استاد مظفر قول سوم را اختیار می نماید و می فرماید: فعل معصوم (ع) بدون قرینه صلاحیت افاده وجوب و استحباب را ندارد، شیخ مظفر به دلیل و وجه قول اول

لا شك في أن فعل المعصوم - بحكم كونه معصوماً - يدل على إباحة الفعل، على الأقل، كما أن تركه لفعل يدل على عدم وجوبه على الأقل. ولا شك في أن هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعي ليس موضعاً للشبهة بعد.

(وجوب) و قول دوم (استحباب) اشاره می نماید و از زبان مرحوم حلی پاسخ می دهد:

دلیل قول اول: از آیه ۲۱ سوره احزاب (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ).

«برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود برای آنهایی که امید به رحمت خدا و روز رستاخیز دارند...»

وجوب تأسی و پیروی از افعال و کارهای پیامبر (ص) استفاده می شود یعنی فعل رسول الله برای ماها که متأخر از عصر و زمان آن حضرت (ص) هستیم، واجب است ولو آن که آن عمل برای خود حضرت (ص) واجب نباشد، یعنی از لازمه وجوب تأسی و الگو قرار دادن پیامبر (ص) آن است که افعال و کردار او بر ما واجب می باشد بنابر این به حکم وجوب اقتداء به پیامبر (ص) هر عمل واجب و یا مستحبی و یا مباحی که آن حضرت (ص) انجام می دهد بر ما واجب است، الاً افعالی که با دلیل خاص استحباب و یا اباحه آنها ثابت شده باشد (البته تأسی از پیامبر (ص) خصوصیتی ندارد و تأسی از ائمه (ع) ایضاً چنین خواهد بود.

نتیجه: از آیه مذکور استفاده می شود که فعل انجام شده بتوسط معصوم (ع) بر ما مسلمان های متأخرین واجب می باشد.

دلیل قول دوم: اگر آیه مذکور دلالت بر وجوب تأسی ندارد لا اقل دلالت بر استحباب تأسی دارد و از استحباب تأسی «مستحب بودن فعل معصوم (ع)» برای ما و بر ما ثابت خواهد شد.

نتیجه: به آیه مورد بحث دو جور استدلال شده که هر کدام دلیل و مدرک برای قول اول و دوم خواهد بود.

ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما اذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه في مقام بيان حكم من الاحكام او عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوهما، فانه حينئذ يكون لفعله ظهور في وجه الفعل من كونه واجبا او مستحباً او غير ذلك حسبما تقتضيه القرينة. ولا شبهة في أن هذا الظهور حجة كظواهر الالفاظ بمناط واحد، وكم استدل الفقهاء على حكم أفعال الوضوء والصلاة^(۱) والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبي او الامام في هذه الامور.

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.

وانما وقع الكلام للقوم في موضعين:

۱- في دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن على أكثر من اباحة الفعل، فقد قال بعضهم: انه يدل بمجرده على وجوب الفعل بالنسبة اليه. وقيل: يدل على استحبابه. وقيل لا دلالة له على شيء منهما، أي انه لا يدل على أكثر من اباحة الفعل في حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح^(۲) ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

۱- مثلاً از امام علی (ع) سوال کرده است که آیا در وضوء دو بار شستن واجب است یا مستحب؟ امام (ع) عملاً پاسخ داده و با یک بار شستن وضوء را انجام داده است از عمل امام (ع) معلوم می شود که دو بار شستن مستحب است و کذا لک در مورد افعال مربوط به صلوة و حج و غیر ذالک که اگر قرینه با فعل معصوم (ع) ضمیمه بشود فعل معصوم، در وجوب و استحباب ظهور پیدا می کند و کثراً متأفقها به ظهور فعل معصوم استدلال نموده اند.

۲- منظور این است که فعل معصوم (ع) اگر محفوف و پیچیده با قرینه نباشد دلالت بر وجوب و یا استحباب ندارد.

وقد يظن ظان ان قوله تعالى في سورة الاحزاب ۲۱: «لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر» يدل على وجوب التأسي والاعتداء^(۱) برسول الله ﷺ في افعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله في حقنا وان كان بالنسبة اليه لم يكن واجبا، الا ما دل الدليل الخاص على عدم وجوبه في حقنا. وقيل: انه ان لم تدل الآية على وجوب الاقتداء فعلى الاقل تدل على حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة^(۲) الحلبي عن هذا الوهم فأحسن، كما نقل عنه،^(۳) اذ قال: «ان

۱- اگر با آیه مذکور ثابت شود که از فعل رسول الله وجوب و یا استحباب آن فعل برای مسلمین استفاده می شود این حکم در مورد افعال ائمه (ع) ایضاً جاری بوده و ذکر رسول الله (ص) خصوصیتی ندارد و فعل هر یک از ائمه (ع) ایضاً دلالت بر وجوب و استحباب خواهد داشت.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۲- مرحوم علامه در شرح تجرید با یک تیر دو نشانه را هدف گرفته است، با یک پاسخ هر دو استدلال را در هم کوبیده است، ما حصل پاسخ از این قرار است: که (أُسْوَه) و الْكُو قرار دادن و پیروی از شخص به این معنی است که فعل و عمل شخص مقتدای بفتح، را آقای مقتدی بکسر، با همان عنوان که شخص مقتدا انجام داده، انجام بدهد، اگر به عنوان وجوب انجام داده به عنوان وجوب انجام بدهد و اگر به عنوان مستحب انجام داده، به عنوان مستحب انجام بدهد و خلاصه بر فرضی که از آیه، وجوب اقتداء و یا استحباب اقتداء استفاده شود، دلالت فعل معصوم بر وجوب و استحباب به اثبات نمی رسد چه آن که معنای «اقتداء» آن است که مسلمان ها هر عملی را که معصوم به هر عنوانی انجام داده انجام بدهند و عَرَضُهُ قُدُسٌ سِرُّهُ مِنَ التَّعَبُّدِ.... مرحوم مظفر پاسخ علامه حلی را تصحیح می نماید برای این که در عبارت مرحوم حلی، کلمه (تعبد) بکار رفته و از کلمه «تعبد» ممکن است استفاده شود که اقتدابه معصوم تنها از نظر تعبد و اعتقاد، مطلوب باشد نه اقتدای از

الاسوة عبارة عن الاتيان بفعل الغير لانه فعل على الوجه الذي فعله، فان كان واجبا تعبدنا بايقاعه واجبا، وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوبا، وان كان مباحا تعبدنا باعتقاد اباحته».

و غرضه **تَعَبُّدٌ** من التعبد باعتقاد اباحته فيما اذا كان مباحا، ليس مجرد الاعتقاد حتى يرد عليه - كما في الفصول - بان ذلك أسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد - كما هو الظاهر من صدر كلامه - ان معنى الاسوة في المباح هو ان نتخير في الفعل والترك اي لا نلتزم بالفعل ولا بالترك، اذ الاسوة في كل شيء بحسب ماله من الحكم، فلا تتحقق الاسوة في المباح بالنسبة الى الاتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالاباحة. ثم نزيد على ما ذكره العلامة فنقول: (۴) ان الآية الكريمة لا دلالة لها على أكثر من

نظر «فعل» و «عمل» صاحب فصول همین اشکال را بر علامه وارد نموده است. استاد مظفر می فرماید: مراد مرحوم حلی همان طوری که از صدر عبارت او معلوم است همان اقتدای در عمل و فعل است نه اقتدای در اعتقاد تنها، منتهی اقتدای در عمل مباح به این است که نه ملتزم به ترک بشود و نه ملتزم به انجام و در مسئله عمل مباح، تنها به عمل «اقتدا» محقق نمی شود.

۳- از جمله مذکور معلوم می شود که مرحوم مظفر شخصاً کتاب علامه حلی را مشاهده نکرده است.

۴- استاد مظفر علاوه بر جواب مرحوم حلی دو تا جواب دیگر از هر دو استدلال بیان می فرماید:

۱- تنها چیزی که از آیه استفاده می شود این است که «أسوه» و الگو قرار دادن معصوم (ع)، رجحان و حُسن دارد و هرگز وجوب پیروی و اقتدای به معصوم، از آیه استفاده نمی شود، استحباب و رجحان اقتدا، به این معنی نیست که فعل معصوم، دلالت بر وجوب و یا بر استحباب آن عمل داشته باشد مثلاً معصوم (ع) به اطراف شَطِّ کوفه به قدم زنی پرداخته است و این عمل دلالت بر آن ندارد که قدم زدن برای

رجحان الاسوة وحسنها فلا نسلم دلالتها على وجوب التأسي. مضافا الى ان الآية نزلت في واقعة الاحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل الله، فلا عموم لها بلزوم التأسي او حسنه في كل فعل حتى الافعال العادية. وليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق^(۱) او يخصص

ما هم واجب و يا مستحب باشد و چنين مطلبی از آيه استفاده نمی شود.
 ۲- جواب دوّم (مُضَافاً إِلَى أَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ...) آن است که آيه مذکور راجع به جنگ (احزاب) نازل شده و غرض و هدف آيه اين است که مسلمانها را برای تحمّل مشکلات و مصیباتی که از ناحیه جنگ و جهاد فی سبیل الله متوجّه آنها می شود ترغیب و تشویق نماید و آنها را جهت اقتدای به رسول الله در تحمّل گرفتاریهای جنگ، بسیج نماید و چنين مطلبی که تأسی به پیامبر (ص) در همه افعال و حتی در کارهای عادی او، واجب و يا مستحب باشد، از آيه استفاده نمی شود، به عبارت ساده آيه مبارکه اختصاص به مسئله جنگ دارد و تأسی به پیامبر (ص) در خصوص مسئله جنگ از آيه استفاده می شود و شمول و عموم را افاده نخواهد کرد.

۱- (دقت فرمایید) استاد مظفّر توهّمی را پاسخ می دهد ممکن است متوهّمی مدّعی شود که ماجرا از این قرار است: آيه مبارکه عموم و شمول دارد، یعنی از آيه وجوب و يا استحباب تأسی به معصوم (ع) در افعال مربوط به جنگ و در بقیّه اعمال عادی و غیر عادی بطور عام و يا بطور مطلق استفاده می شود منتهی مورد نزول آيه (که مسئله جنگ و تحمّل مشکلات جنگ می باشد) باعث تخصیص و تقیید عام و مطلق مذکور خواهد شد و در علم اصول معروف است که «مؤرد» نمی تواند عموم و اطلاق را تخصیص و تقیید نماید بنا بر این، اطلاق و عموم آيه محفوظ خواهد بود، استاد مظفّر می فرماید: ماجرا از قرار مزبور نبوده و ما چنين حرفی را نمی گوئیم یعنی این چنين نیست که آيه اطلاق و عموم داشته و خصوص «مؤرد» باعث انهدام ظهور آيه در عموم و در اطلاق بشود. و بلکه ماجرا از این قرار است که مسئله «مورد نزول آيه» مشکله ای را در تکمیل مقدمات حکمت بوجود

العام، بل انما نقول: انه يكون عقبة^(۱) في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالاطلاق. فهو

می آورد و به عبارت واضحتر (دراز گوش ملا نصرالدین از اوّل دُم نداشته تا آن را کسی قطع کرده باشد) برای آیه با وجود مورد نزول، که قدر متیقّن می باشد (و یکی از مقدمات حکمت عدم وجود قدر متیقّن است) اصلاً ظهور در اطلاق و عموم منعقد نمی شود و اطلاق و عموم از اوّل برای آیه مطرح نمی باشد تا بگوییم که با خصوص «مورد» از بین رفته باشد و آیه با توجه به مورد نزول آیه اصلاً اطلاق نمی خواهد داشت. همچنین ظهور در تقييد هم ندارد یعنی آیه نسبت به تأسی از پیامبر (ص) در غیر مسائل جنگ، اجمال دارد که نه ظهور در تقييد دارد و نه ظهور در مطلق.

کوتاه سخن آیه مذکوره، وجوب فعل پیامبر (ص) و یا استحباب آن را برای ما ثابت نمی کند و همچنین آیات دیگر از قبیل آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ...) بر این که هر کاری که پیامبر (ص) و معصوم (ع) انجام می دهد، بر ما واجب باشد دلالتی ندارند چه آن که منظور آیه این است که از دستورات و اوامر خدا و رسول الله و اولی الامر باید اطاعت شود و در مورد «الله» فعل و عمل مطرح نمی باشد.

۱- ضمیر (أنه) و ضمیر (یکون) به (مورد) رجوع می شود و (عَقَبَة) به معنای (مشکله) و (دنباله) می باشد یعنی مورد نزول آیه باعث می شود که مقدمات حکمت ناقص باشد و با عدم تکمیل مقدمات حکمت اصلاً برای کلام اطلاق محقق نخواهد شد و یکی از مقدمات حکمت، عدم وجود قدر متیقّن است که با وجود قدر متیقّن برای کلام ظهور در اطلاق منعقد نخواهد شد (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

۴- مطلب چهارمی که در رابطه با فعل معصوم (ع) بین علما مورد نزاع واقع شده است آن است (- فَيُحْجِثُ فِعْلُ الْمَعْصُومِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْنَا...) که آیا فعل معصوم (ع) پس از مشخص شدن این که به عنوان وجوب و یا استحباب و یا ندب، انجام شده است برای ما حجت است یا خیر؟

يضر بالاطلاق من دون ان يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا على ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة اليها بعيدة كل البعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة بالطاعة الرسول أو باتباعه على وجوب كل ما يفعله في حقنا، فانها او هن من أن نذكرها لردّها.

۲- في حجية فعل المعصوم بالنسبة اليها، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله اذا ظهر وجهه انه على نحو الاباحة او الوجوب أو الاستحباب مثلاً هل هو حجة بالنسبة اليها؟ أي انه هل يدل على اشتراكنا معه وتعديه اليها فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: (۱) ان النبي ﷺ اختص باحكام لا تتعدى الى غيره ولا

به عبارت دیگر مثلاً می دانیم معصوم (ع) دو بار شستن اعضای وضو را به عنوان استحباب انجام داده است آیا عمل معصوم (ع) دلیل و حجّت می شود بر این که دو بار شستن، برای ما هم مستحب باشد و یا مثلاً معصوم قرائت سوره را در نماز به عنوان «واجب» انجام داده است آیا عمل امام (ع) بر اینکه ما با امام (ع) شریک هستیم و (قرائت) سوره بر ما ایضاً واجب است، دلیل و حجّت می باشد و یا آن که هر چیزی که بر معصوم (ع) واجب است شاید بر ما واجب نباشد و...؟ اصولیین راجع به حجّیت و عدم حجّیت فعل معصوم (ع) به معنای مزبور، اختلاف نظر دارند.

۱- و سرچشمه خلاف آن است که نبی اکرم (ص) ویژگی های مخصوص به خود دارد و یک سلسله احکام، مخصوص وجود مقدّس پیامبر (ص) است که بقیّه مسلمین در آن احکام با حضرت (ص) شریک نمی باشند، مثلاً وجوب «تهجد» و عبادت در نصفه دوّم شب، مخصوص پیامبر (ص) است «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجّدْ نَافِلَةً...» و جواز بیشتر از ۴ تا همسر دائمی داشتن اختصاص به آن حضرت (ص)

يشارك معه باقي المسلمين؛ مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد على أكثر من أربع زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة^(۱) فلا تكون لغير النبي أو الإمام باعتبار أنه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فإن علم أن الفعل الذي^(۲) وقع من المعصوم أنه من اختصاصه فلا شك في أنه لا

دارد و همچنین ائمه (علیهم السلام) بخاطر منصب ولایتشان و بما أنَّهُمْ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ و...، از نظر احکام شرعی خصوصیات دارند که دیگران آن را ندارند. و این مسئله باعث شده است که بعضی از علمای علم اصول حجیت فعل معصوم (ع) به معنای مذکور را منکر شده‌اند و گفته‌اند که اگر معصوم (ع) عملی را به عنوان واجب انجام داده باشد، فعل معصوم (ع) دلیل نمی‌شود که آن عمل بر ما هم واجب باشد مثلاً: بر پیغمبر (ص) و امام (ع) «قصاص» و اجرای «حدود» و نظارت بر اموال یتیم و... واجب است و بر ما واجب نخواهد بود.

۱- مختصات پیامبر (ص) یا بخاطر شخص او می‌باشد، مانند: وجوب صلوة اللیل و جواز بیشتر از ۴ همسر دائمی داشتن و... و یا بخاطر منصب ولایت می‌باشد، مانند: وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص و...

۲- استاد مظفر پس از بیان انگیزه نزاع لطفی می‌فرماید و محل نزاع را ایضاً مشخص می‌نماید و تعداد اقوال را بیان و قول حق را با دلیل آن معرفی خواهد کرد.

۱- فعلی که از معصوم (ع) صادر می‌شود اگر معلوم باشد که از مختصات او می‌باشد بدون شک برای ما حجیت ندارد، ۲- و اگر معلوم باشد که از مختصات معصوم (ع) نمی‌باشد و بلکه از مشترکات بین معصوم (ع) و بقیه مسلمین می‌باشد مانند افعالی که مربوط به جزئیات صلوة و صوم و کیفیت‌های آن‌ها است، بدون شک فعل معصوم برای ما حجیت است. دو صورت مزبور از محل نزاع بیرون است

۳- محل نزاع آن فعلیست که از معصوم صادر شده است و لکن نمی‌دانیم که از مختصات معصوم (ع) است و یا از افعال و اعمال مشترکه بین معصوم (ع) و بقیه

مسلمین می باشد و قرینه ای هم وجود ندارد که جهت اشتراک و اختصاص را مشخص نماید چنین فعلی محل نزاع واقع شده است و سه احتمال و بلکه سه قول وجود دارد:

۱- قول اول: فعل کذابی ظهور در آن دارد که از مختصات معصوم (ع) است و ربطی به ما مسلمانان ندارد.

۲- فعل مذکور ظهور در آن دارد که مشترک بین معصوم (ع) و غیر معصوم می باشد اگر معصوم آن را بعنوان واجب انجام داده بر ما هم واجب است و اگر به عنوان استحباب انجام داده برای ما هم مستحب است و اگر به عنوان مباح انجام داده برای ما هم مباح خواهد بود.

۳- نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تاشان، فعل کذابی نه ظهور در اشتراک دارد و نه ظهور در اختصاص خواهد داشت و بلکه مجمل می باشد.

استاد مظفر قول دوم را انتخاب و جهت اثبات آن به دو وجه استدلال می فرماید: وجه اول: آن است که پیامبر (ص) و امام (ع) همانند بقیه مسلمین بشر هستند و به احکام و تکالیف الهی همانند بقیه مسلمین محکوم می باشند و ادله اشتراک پیامبر و امام (ع) با بقیه مسلمین در احکام الهی اقتضا دارد که فعل صادر از معصوم (ع) بین معصوم و غیر معصوم مشترک می باشد **إِلَّا أَفْعَالِي** که با دلیل خاص اختصاص آنها به معصوم ثابت شده باشد مانند: **صَلَوَةُ اللَّيْلِ** که با دلیل خاص ثابت شده که بر خصوص پیامبر (ص) واجب است و یا وجوب تشکیل حکومت اسلامی و اجرای حدود و قصاص بخاطر منصب ولایت مخصوص به معصوم می باشد در غیر مواردی که ادله خاص موجود است همه افعال محکوم به اشتراک می شود، بنا بر این فعلی که از معصوم (ع) صادر می شود و مسئله اشتراک و اختصاص در آن نامعلوم است به مقتضای عموم ادله اشتراک برای ما حجت است و به هر عنوانی که برای معصوم مطرح باشد برای ما هم مطرح خواهد شد.

وجه دوم: **لَا سِيَّامَا مَعَ مَا دَلَّ عَلَى عُمُومِ حُسْنِ تَأْسِي...** آن است که «آیه تأسی» در حسن و نیکو بودن پیروی و تأسی از معصوم (ع) عمومیت دارد و موارد مشکوک را

مجال لتوهم تعديه الى غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأي نحو من انحاء الاختصاص فلا شك في انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وانما موضع الشبهة في الفعل الذي لم يظهر حاله في كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين احدهما، فهل هذا بمجرد كفايه للحكم بانه من مختصاته، او للحكم بعمومه للجميع. او انه غير كاف فلا ظهور له اصلا في كل من النحوين؟ وجوه، بل اقوال. والاقرب هو الوجه الثاني.

والوجه في ذلك: ان النبي بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من الله تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص على اختصاصه ببعض الاحكام: اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرج الدليل فهو كسائر الناس في التكليف. هذا مقتضى عموم ادلة اشتراكه معنا في التكليف. فاذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر في فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس. فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لا سيما مع ما دل على عموم حسن التأسي به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل^(۱) على الاعم الاغلب، فانا لا نرى حجية

شامل می شود.

۱- مطلب مزبور از باب تمسک به عام است نه از باب حمل بر «أعمّ اغلب» به این کیفیت: ادله اشتراک بین معصوم و غیر معصوم و ادله حسن تأسی، همه احکام را شامل می شود و اشتراک معصوم (ع) با غیر معصوم در همه احکام به اثبات می رسد دلیل خاص می آید، احکام مختص به معصوم (ع) را از تحت عموم مزبور خارج می سازد و اما افعالی که از معصوم (ع) صادر شده و نمی دانیم که از جمله مشترکات است و یا از مختصات می باشد، مورد شک واقع می شود و شک ما در این زمینه از باب شک در «أقلّ و أكثر» است که اگر افعال مشکوک داخل در تحت دلیل عام

مثل هذه القاعدة في كل مجالاتها. وانما ذلك من باب التمسك بالعام في الدوران في التخصيص بين الاقل والاكثر.^(۱)

۲- دلالة تقرير المعصوم^(۲)

باشد، دلیل خاص «اقل» را از تحت دلیل عام بیرون می سازد و اگر داخل در تحت دلیل خاص باشد دلیل خاص «اکثر» را خارج خواهد نمود در دوران امر بین تخصیص «اقل» و یا «اکثر» تمسک به عام می شود و موارد مشکوک داخل در تحت دلیل عام خواهد شد بنا بر این افعالی که جهت اختصاص و اشتراک آنها نامعلوم است داخل در تحت دلیل عام می باشند و مشترک بودن آنها بین معصوم (ع) و غیر معصوم ثابت خواهد شد و اما ماجرای ما نحن فیه از باب قاعده حمل بر «اعم اغلب» نمی باشد که اغلب و اعم احکام، بین معصوم و غیر معصوم مشترک است و موارد مشکوک را حمل بر اعم نماییم چه آن که قاعده حمل بر «اعم اغلب» مورد قبول نمی باشد برای این که ظن حاصل از آن، اعتباری ندارد و اما در تمسک به عام ظن حاصله مستند بلفظ عام است و ظن حاصل از لفظ عام از باب حجیت ظواهر اعتبار و حجیت خواهد داشت.

۱- یعنی دوران امر است بین این که دلیل خاص «اقل» را تخصیص بزنند و یا «اکثر» را اگر دلیل خاص فقط افعالی که مختص بودن آنها به معصوم (ع) محرز است را خارج نماید تخصیص «اقل» خواهد بود و اگر علاوه بر آن افعالی را که جهت اختصاص و اشتراک آنها محرز نیست ایضاً از تحت ادله اشتراک و دلیل حسن تأسی خارج نماید تخصیص «اکثر» خواهد بود و در دوران مزبور تخصیص «اقل» متعین است و در مورد افعال مشکوک به عموم ادله اشتراک حکم بین معصوم و غیر معصوم، تمسک خواهد شد.

۲- شرح: مبحث دوم راجع به (سنت) مربوط به تقرير معصوم (ع) است در آغاز بحث (سنت) گفتیم که سنت عبارت است از قول و تقرير معصوم، قول معصوم (ع) که نفس (سنت) است نیاز به بحث نداشت «فعل معصوم» که ایضاً عین سنت

است، در حد لازم بحث و بررسی گردید و هم اکنون راجع به «تقریر» معصوم که یکی از مصادیق (سنة) است به بحث می‌نشینیم.

«تقریر» از نظر لغت به معنای اقرار و تصویب و امضا کردن است، و در اصطلاح علم اصول مقصود از «تقریر» آن است که شخصی در حضور معصوم عملی را از عبادات و یا معاملات انجام بدهد مثلاً در مرأی و محلّ نظاره معصوم عمل وضو را با جزئیات و کیفیات آن انجام بدهد و معصوم در عین حالی که کاملاً توجّه و آگاهی از چگونگی انجام آن دارد و نسبت به وضوی مزبور اظهار نظر نکند و لب به سخن نگیرد و سکوت را اختیار کند. این سکوت معصوم ظهور در جواز و مشروعیت و صحتّ عمل مزبور دارد و به عبارت دیگر امام (ع) با سکوت خود صحتّ و مشروعیت آن عمل را تقریر و امضا و تصویب نموده است منتهی تقریر معصوم زمانی محقق می‌شود که شرایط آن موجود باشد.

شرایط تقریر:

۱- یکی از شرایط تقریر آن است که معصوم (ع) باید فرصت اظهار نظر کردن را داشته باشد و آن چنان نباشد که فاعل وضو به محض اتمام آن صحنه را ترک گوید و زمینه اظهار نظر معصوم را از لحاظ فرصت و زمان بهم بزند و امام (ع) فرصت اظهار نظر را نداشته باشد.

۲- مانعی از اظهار نظر معصوم (ع) در کار نباشد ۱- مانند: خوف و ترس ۲- تقیّه

۳- عدم تأثیر ارشاد و تنبّه در طرف. اگر شرایط مذکور موجود باشد و فعلی از افعال

که مربوط به عبادات و یا معاملات است در محضر امام (ع) انجام شود و امام (ع)

سکوت نماید و چیزی در مورد صحیح نبودن عمل انجام شده، نگوید معلوم

می‌شود که عمل مزبور مورد تصویب و امضای شارع است و تقریر امام (ع) در

صحتّ و مشروعیت عمل ظهور دارد و اگر عمل انجام شده محتمل الحرمه باشد

تقریر امام (ع) جواز آن را ثابت می‌نماید، چه آن که اگر عمل مزبور جایز نباشد و یا

صحتّ نداشته باشد معصوم (ع) از باب امر به معروف و نهی از منکر و یا از باب

ارشاد جاهل باید از آن عمل منع نماید.

المقصود من تقرير المعصوم: أن يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلا، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه اليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئا. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثير الارشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، او اقرارا عليه، او امضاء له. ما شئت فعبّر.

وهذا التقرير - اذا تحقق بشروطه المتقدمة - فلا شك في انه يكون ظاهرا في كون الفعل جائزا فيما اذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهرا في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما اذا كان عبادة او معاملة، لانه لو كان في الواقع محرماً او كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه اذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل اذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل^(١) التقرير لبيان الحكم، كما لو بين شخص بمحضر المعصوم حكماً او كيفية عبادة او معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه اقراراً على قوله وتصحيحاً وامضاء له. وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

١- اگر کسی در حضور امام (ع) حکمی را و یا چگونگی عبادت و معامله‌ای را بیان نماید و امام (ع) با آن که می‌تواند اظهار نظر نماید و در عین حال سکوت را اختیار کند، این سکوت ظهور در آن دارد که حکم بیان شده از نظر امام (ع) مورد تصویب است.

۳- الخبر المتواتر^(۱)

۱- شرح: سَوِّمِن مَبْحَث مَرْبُوط بِه سَنَّت بَحْث «خبر متواتر» است و خبر متواتر به نوبه خود یکی از چیزهایی است که «سَنَّت» را ثابت می نماید و بلحاظ این که کاشف از قول معصوم (ع) است لذا مورد بحث واقع شده است «خبر» بر دو قسم است:

«متواتر» و «واحد».

«خبر متواتر» از نظر اصطلاح اصولی خبری است که سکون و آرامش را و بر طرف شدن شک و شبهه را برای نفس انسان افاده می کند و بتوسط خبر متواتر جزم و یقین نسبت به مُخْبِرِ به (که سَنَّت باشد) حاصل خواهد شد و انگیزه افاده قطع و حصول یقین آن است که تعداد مخبرین بحدی است که احتمال کذب و این که آنها توطئه بر کذب داشته باشند ممنوع خواهد بود، مانند: نزول قرآن بر پیامبر که بتواتر نقل شده و از این خبر، علم و یقین برای ما حاصل می شود.

«خبر واحد» در اصطلاح علم اصول خبری است که تعداد مخبرین «یکی» باشد و یا بیشتر منتهی بسر حد تواتر (که افاده علم و یقین می نماید) نرسد گرچه بعضی از اصولیین برای حصول «تواتر» تعداد مخبرین را به عدد معینی منحصر نموده اند، مثلاً: شاید گفته باشند که اگر تعداد مخبرین به ۵۰ نفر برسد «تواتر» محقق می شود و اگر کمتر از آن باشد «تواتر» محقق نمی شود، ولیکن انحصار مزبور خلاف واقع است و بلکه معیار در حصول «تواتر» همان افاده یقین و جزم می باشد که اگر تعداد مخبرین به حدّی بودند که قطع و جزم حاصل گردید «تواتر» محقق می شود و اگر چنین نبود «تواتری» هم در کار نخواهد بود.

بنا بر این «خبر متواتر» شرایطی دارد:

۱- تعداد مخبرین به حدّی باشد که از خبر آن ها نسبت به «مُخْبِرِ به» قطع حاصل شود.

۲- احتمال توطئه بر کذب در مورد مخبرین داده نشود، لا یخفی بر این که از خبر واحد در صورتی که محفوف با قرینه باشد، ممکن است قطع حاصل شود خبر کذابی گرچه حکم خبر متواتر را دارد ولیکن از نظر اصطلاح اصولی «متواتر»

إن الخبر على قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد.

و(المتواتر): ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله (خبر الواحد) في اصطلاح الأصوليين، وإن كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق (الجزء الثالث ص ۱۰) فراجع. والذي ينبغي ذكره هنا^(۱) أن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل،

نمی باشد.

۱- استاد مظفر در جزء سوم «الْمَنْطِق» حقیقت تواتر را شرح داده است که قضیه متواتره عبارت از قضیه‌ای است که باعث آرامش نفس می‌شود و شک و تردید را از صفحه دل می‌زداید و قطع و جزم را برای انسان به مُخْبِرْ به حاصل می‌نماید و قضیه متواتره قضیه‌ای است که جماعتی از آن خبر می‌دهند و احتمال توطئه آن‌ها بر کذب و احتمال این که آنها در فهم حادثه دچار خطا شده باشند محکوم به بطلان می‌باشد کوتاه سخن نظر بر این که خبر متواتر مفید قطع و یقین است و از طریق خبر متواتر نسبت به سنت جزم حاصل می‌شود و حجیت یقین ذاتی بوده و نیاز به استدلال ندارد لذا استاد مظفر راجع به حجیت خبر متواتر بحثی را ارائه فرموده است و تنها به معرفی آن و جداسازی آن را از «خبر واحد» پرداخته و به بحث راجع به خبر «متواتر» نقطه پایان گذاشته است و مطلب قابل توجهی که در مورد خبر «متواتر» بیان فرموده است از قرار ذیل می‌باشد:

۱- خبر «متواتر» گاهی بلاواسطه می‌باشد، مثلاً پنجاه نفر خبری را نقل می‌کنند و گاهی دارای یک واسطه می‌باشد و گاهی دارای چند واسطه می‌باشد مثلاً از یک حادثه بسیار قدیمی پنجاه نفر برای ما خبر می‌دهند منتهی این پنجاه نفر خودشان شاهد ماجرا نبوده و بلکه از جماعت دیگری نقل می‌کنند و آن جماعت از جماعت سومی نقل می‌کنند و جماعت سوم از جماعت چهارم و جماعت چهارم خودشان

کالاخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة، فانه يجب - ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم - ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

والسر في ذلك واضح، لأن الخبر ذو الوسائط يتضمن في الحقيقة عدة أخبار متتابعة، اذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً، فان خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون في الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك اذا تعددت الوسائط الى اكثر من واحدة فهذه الوسائط هي خبر عن خبر حتى تنتهي الى الواسطة الاخيرة التي تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد ان تكون الجماعة الاولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، اذ كل خبر من هذه الاخبار له حكمه في نفسه. ومتى اختلف شرط التواتر في طبقة واحدة خرج

ماجراً را مشاهده کرده‌اند خبر مذکور زمانی می‌تواند «متواتر» باشد که هر چهار جماعت تعدادشان به حدی باشد که افاده یقین نماید و اگر یکی از جماعت‌های چهارگانه، بسر حدّ تواتر نباشد و سه جماعت دیگر واجد شرایط باشند، نتیجه تابع احسن است و خبر مذکور متواتر نخواهد بود چه آن که هر یک از گروه‌ها و طبقات به نوبه خود یک خبر مستقل حساب می‌شود مثلاً جماعتی که برای ما خبر می‌دهند، حادثه را مشاهده نکرده‌اند و بلکه خبر جماعت دوم را نقل می‌کنند و خبر جماعت اول باید شرایط «تواتر» را داشته باشد و همچنین جماعت دوم و سوم و چهارم، هر یک باید واجد شرایط «تواتر» باشند تا خبری که دارای چند واسطه می‌باشد، «متواتر» باشد.

در خبر واحد ایضاً ماجراً از همین قرار است مثلاً زید از بکر و بکر از خالد و خالد از ولید و ولید از معصوم (ع) خبری را نقل می‌کنند این خبر اگر می‌خواهد خبر صحیح باشد باید هر یک از واسطه‌ها، شرایط صحیح بودن را دارا باشد و اگر یکی از وسائط مثلاً امامی نباشد و بقیه امامی باشند خبر مذکور «صحیح» نخواهد بود.

الخبر جملة عن كونه متواترا وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال في أخبار الآحاد، فإن الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحا اذا توفرت شروط الصحة في كل واسطة من وسائطه، والا فالنتيجة تتبع اخس المقدمات.

۴- خبر الواحد^(۱)

۱- بحث از حجیت خبر واحد از مهمترین مسائل علم اصول است چه آن که علم ضروری به احکام شرعی فقط در احکام کلی و اجمالی برای ما حاصل می باشد، مثلاً: بطور اجمال و کلی بوجوب صلوة و صوم و زکات و حج و... علم ضروری داریم و علم غیر ضروری مثل علم حاصل از خبر «متواتر» خیلی کم است. بنابراین اغلب احکام و اجزای عبادات و شرایط عبادات با اخبار «آحاد» ثابت می شود و لذا بحث از حجیت «خبر واحد» از اهم مسائل علم اصول است و با اثبات حجیت «خبر واحد» باب علمی نسبت به احکام، مفتوح و «انسداد باب علم» گشوده خواهد شد و بحث حجیت «خبر واحد» چهارمین مبحث مربوط به «سنت» می باشد و بوسیله حجیت «خبر واحد» (سنت) کشف خواهد شد استاد مظفر در رابطه با «خبر واحد» ۶ مطلب را بیان می فرماید:

۱- «خبر واحد» آن است که تعداد مخبرین آن به تعداد مخبرین خبر «متواتر» نرسد و اگر مخبر خبر، بیشتر از یک نفر باشد و شرایط تواتر را دارا نباشد از نظر اصطلاح علم اصول، «خبر واحد» می باشد.

۲- «خبر واحد» اگر با کمک قرینه افاده قطع و یقین را بنماید از محل بحث (آیا خبر واحد حجت است یا نه؟) بیرون خواهد بود چه آن که حجیت قطع و علم، ذاتی می باشد و نیاز بدلیل ندارد.

۳- «خبر واحدی» که با کمک قرینه مفید اطمینان (که مرحله پایین تر از قطع و بالاتر از ظن است) باشد بیرون از محل بحث نمی باشد و حجیت آن همانند خبر واحدی که مجرد از همه گونه قرائنی می باشد مورد نزاع و خلاف خواهد بود.

۴- راجع به حجّیت و عدم حجّیت «خبر واحد» نزاع و خلاف عظیم و بسیار مهم، بین علمای علم اصول واقع شده است. و در حقیقت نزاع در این است که آیا دلیل قطعی و علمی برای حجّیت «خبر واحد» داریم یا خیر؟ و همگان قبول دارند که اگر با دلیل قطعی حجّیت «خبر واحد» ثابت نشود، بما هو خبر واحد (که مفید ظن شخصی و یا ظن نوعی می باشد) هیچ گونه وقار و اعتباری ندارد چه آن که «ظن» فی نفسه حجّیت ندارد (و لا یُغنی مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً).

بنا بر این قائلین به حجّیت «خبر واحد» کسانی هستند که بوجود دلایل قطعی بر حجّیت «خبر واحد» اعتقاد دارند و منکرین حجّیت «خبر واحد» کسانی می باشند که بوجود دلایل قطعی بر حجّیت «خبر واحد» اعتقاد ندارند، به عبارت واضحتر: آنهایی که خبر واحد را حجّت می دانند باید دلیل قطعی از کتاب و سنت و اجماع و عقل برای حجّیت خبر واحد ارائه نمایند و اگر دلیل و یا دلایل قطعی معرفی ننمایند حجّیت خبر واحد به اثبات نمی رسد و اگر با دلیل قطعی حجّیت خبر واحد، ثابت گردید عمل بر طبق خبر واحد، عمل بر طبق علم خواهد بود، و در غیر این صورت خبر واحد بنفسه تنها مفید ظنّ می باشد و عمل بر طبق ظنّ در احکام شرعی جایز نیست چه آن که (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) چنان چه مطلب مذکور از صریح گفته های قائلین و منکرین حجّیت خبر واحد استفاده می شود.

استاد مظفر عبارتی را از شیخ طوسی (ره) در کتاب «عُدّه» که قائل به حجّیت خبر واحد است و دو تا عبارت از سیّد مرتضی (ره) که قائل به عدم حجّیت خبر واحد است، نقل می کند و از عبارات آن دو بزرگوار به طور وضوح استفاده می شود که خبر واحد زمانی حجّیت دارد که «دلیل قطعی» بر حجّیت آن قائم شود، شیخ طوسی (ره) وجود دلیل قطعی بر حجّیت خبر واحد را معتقد است و لذا حجّیت خبر واحد را پذیرفته است و سیّد مرتضی وجود «دلیل قطعی» بر حجّیت خبر واحد را باور ندارد و لذا حجّیت «خبر واحد» را منکر شده است، بنابر این اصل نزاع در این است که آیا «دلیل قطعی» بر حجّیت خبر واحد داریم یا خیر؟

۵- مطلب پنجم آن است که راجع به حجّیت و عدم حجّیت «خبر واحد» اقوال

إن خبر الواحد - وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الاخبار - قد يفيد علما وإن كان المخبر شخصا واحدا، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية في الحجية واليه تنتهي حجية كل حجة كما تقدم.

وأما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وإن احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان اليه دون مرتبة العلم - فقد وقع الخلاف العظيم في حجيته وشروط حجيته. والخلاف في الحقيقة - عند الامامية بالخصوص - يرجع الى الخلاف في قيام الدليل القطعي على حجية خبر الواحد وعدم قيامه، والافمن المتفق عليه عندهم أن خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصي أو النوعي لا عبرة به لأن الظن في نفسه ليس حجة عندهم قطعا فالشأن كل الشأن عندهم في حصول هذا الدليل القطعي ومدى دلالاته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه إنما ينكر وجود هذا الدليل القطعي. ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسي وباقي العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل أن يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين في ذلك: قال الشيخ الطوسي في العدة^(١) (ج ١ ص ٤٤): «من عمل بخبر الواحد فأنما يعمل به إذا دل دليل على وجوب العمل به أما من الكتاب أو السنة أو الاجماع، فلا

زیادی وجود دارد.

۱- در آخر عبارت شیخ این جمله (فلا يكون قد عمل بغير علم) ذکر شده است از جمله مذکور معلوم می شود که منظور شیخ از (دلیل) دلیل قطعی می باشد و اگر دلیل حجیت خبر واحد قطعی نباشد تعبیر (فلا يكون قد عمل بغير علم) صحیح نخواهد بود.

يكون قد عمل بغير علم».

وصرح بذلك السيد المرتضى في الموصليات^(۱) حسبما نقله عنه الشيخ ابن ادریس في مقدمة كتابه السرائر فقال: «لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم» الى ان قال: «ولذلك أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علما ولا عملا،^(۲) وأوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم، لأن خبر الواحد اذا كان عدلا فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذبا». وأصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة لأن عبادته بذلك توجب العلم الذي لا بد أن يكون العمل تابعا له».

وعلى هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى ونفسه لا يجوز الاعتماد عليه لانه لا يفيد الا الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا. وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعي على حجته.

مرکز تحقیق و ترویج علوم و فنون

۱- «مَوْصِلِيَّات» نام کتابی است که سید مرتضی آن را تصنیف فرموده است.

۲- یعنی اخبار آحاد تنها مفید ظن است و لذا موجب علم نمی باشد و موجب عمل هم نخواهد بود چه آن که عمل بر طبق ظن در احکام شرعی جایز نمی باشد و «عمل» باید مبتنی بر «علم» باشد.

۳- یعنی اگر خداوند عمل بر طبق خبر واحد و یا قیاس را تعبداً بر مسلمین تجویز نماید آن وقت عمل بر طبق خبر واحد و قیاس جایز است و داخل در اعمال صحیحه خواهد بود چه آن که تعبد و تجویز شارع باعث علم و یقین می شود و عمل بر طبق خبر واحد و قیاس عمل به ظن نبوده و بلکه عمل به علم و یقین خواهد بود.

وعلى هذا فقد وقع الخلاف في ذلك على أقوال كثيرة:

فمنهم من أنكر حجيته مطلقاً،^(١) وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى والقاضى وابن زهرة والطبرسي وابن ادریس وادعوا في ذلك الاجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن ادریس الى يومنا هذا. ومنهم من قال: ^(٢) «ان الاخبار المدونة في الكتب المعروفة لاسيما الكتب الاربعة مقطوعة الصدق» وهذا ما ينسب الى جماعة من متأخري الاخباريين قال الشيخ الانصاري تعقيباً على ذلك: «وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز

١- سيّد مرتضى (ره) و مرحوم قاضى و ابن زهره و مرحوم شيخ طبرسى و ابن ادریس، حجّت خبر واحد را مطلقاً منكر شده‌اند و حتى ادّعاى اجماع بر عدم حجّت خبر واحد نموده‌اند و لكن قول مذكور (مُنْقَطِعُ الْآخِر) است يعنى در دوران کوتاهی مطرح بوده و قائل داشته است و بعد از زمان ابن ادریس، تا امروز، قائلی نداشته و ندارد.

مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

٢- در نقطه مقابل قول اوّل بعضی از علما که اخباری هستند، طریق افراط را در پیش گرفته‌اند و فرموده‌اند اخبار و روایاتی که در کتابهای معروف خصوصاً «استبصار» و «کافی» و «من لا يحضره الفقيه» و «تهذيب» نوشته شده‌اند مقطوع الصدق هستند يعنى بدون شك و تردید همه آن روایات از معصوم (ع) صادر شده‌اند و حجّت آن‌ها قطعی و جزمی می‌باشد، از بس که قائلین این قول تند و پرگاز و افراطی حرکت نموده‌اند، مرحوم شيخ انصاری در دنباله قول مذكور به این مضمون فرموده است: این قول بعدی دور از انصاف است که بیان کردن آن و جواب دادن آن فایده و سودی را در بر ندارد جز آن که از حصول چنان خیالی برای دیگران باید جلوگیری بعمل آید يعنى ذکر قول مذكور و پاسخ آن، فقط این فایده را دارد که از حصول چنین اعتقادی که برای آن‌ها حاصل شده است، برای دیگران جلوگیری بعمل آید.

عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، والافمدي القطع لا يلزم بذكر ضعف^(۱) مبني قطعه...».

واما القائلون بحجية خبر الواحد^(۲) فقد اختلفوا ايضا: فبعضهم يرى ان المعتبر من الاخبار هو كل ما في الكتب الاربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفا للمشهور. وبعضهم يرى ان المعتبر بعضها والمناط^(۳) في الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق في المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الراوي^(۴) ومطلق وثاقته،^(۵) او مجرد الظن^(۶) بالصدور من غير اعتبار صفة في الراوي... الى غير ذلك من التفصيلات.

۱- منظور شيخ (ره) آن است که آن‌ها نسبت به حجیت اخبار کتب معتبره، قطع حاصل نموده‌اند و مدعی قطع هستند و لازم نیست که انسان ضعف و سستی مبانی قطع آن‌ها را متذکر شود تا قطع شان از بین برود و قطع آن‌ها برای خودشان حجت است و ما وظیفه نداریم که مبانی قطع آنها را متزلزل نماییم.

۲- بعض از قائلین به حجیت خبر واحد معتقدند که همه اخبار و روایات مذکور در کتاب‌های من لا یحضره الفقیه و کافی و استبصار و تهذیب معتبر و حجت می‌باشند منتهی به استثنای اخباری که مخالف فتوای مشهور از علما باشد.

۳- بعضی از قائلین به حجیت خبر واحد فرموده‌اند: معیار در حجیت و اعتبار، عمل اصحاب می‌باشد هر روایتی که اصحاب به آن عمل کرده‌اند حجت است و الا حجت نخواهد بود.

۴- بعض‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که راوی دارای صفت عدالت باشد.

۵- بعض‌ها معیار حجیت را موثق بودن راوی دانسته‌اند.

۶- بعض‌ها گفته‌اند که معیار در حجیت خبر واحد آن است که ظن بصدور روایت

والمقصود لنا الآن بيان اثبات حجيته^(١) بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي، ثم ننظر في مدى دلالة الأدلة على ذلك. فالعمدة أن ننظر أولاً في الأدلة التي ذكروها من الكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء. ثم في مدى دلالتها:

أ- أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز^(٢)

از امام (ع) برای ما حاصل شود و در راوی صفت عدالت و وثاقت شرط نمی باشد،
وَإِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ التَّفْصِيلاتِ.

۶- مطلب ششم: غرض و هدف اصلی ما آن است که می خواهیم حجیت خبر واحد را از باب ظن خاص و فی الجملة ثابت نماییم یعنی در مقابل کسانی که بطور کلی حجیت «خبر واحد» را نفی می کنند، بنا بر این اولاً ادله حجیت را بررسی و سپس اندازه و حدود دلالت آن هارا مورد توجه قرار خواهیم داد.

۱- حُجِّيَّةُ خَبَرِ وَاحِدٍ بِالْخُصُوصِ... یعنی از باب ظن خاص که دلیل قطعی بر حجیت آن اقامه گردد.

۲- شرح: استاد مظفر پیش از ورود در بحث از دلایل حجیت خبر واحد، اشکال و توهمی را پاسخ می دهد و ما حاصل اشکال آن است که آیات مورد استدلال گرچه از نظر «صدور» قطعی می باشند ولیکن از نظر «دلالت» ظنی هستند، بنا بر این داریم با دلیل ظنی حجیت خبر واحد را ثابت می نماییم و آن همه داد و فریادی که براه انداخته بودیم که دلیل حجیت خبر واحد باید قطعی و جزمی باشد، چه شد و به کجا رفت و آیا به فراموشی سپرده شد؟

خلاصه پاسخ آن است که آری فعلاً مورد بحث «ظهور آیات» است و با «ظواهر آیات» می خواهیم حجیت «خبر واحد» را ثابت نماییم و «ظواهر آیات» ظنی می باشد ولیکن (هوش اگر داری ببین نام علی در روی ما است) «ظواهر آیات» گرچه ظنی می باشد و اما ادله حجیت ظواهر (که در باب خامس بحثش خواهد آمد)

تمهيد:

لا يخفى ان من يستدل على حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بأنها نص قطعي الدلالة على المطلوب، وانما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه. واذ كان الامر كذلك فقد يشكل الخصم بان الدليل على حجية الحجة يجب ان يكون قطعياً كما تقدم، فلا يصح الاستدلال بالآيات التي ^(١) هي ظنية الدلالة، لأن ذلك استدلال بالظن على حجية الظن، ولا ينفع كونها قطعية الصدور. ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لانه قد ثبت بالدليل القطعي حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتي، فالاستدلال بها ينتهي بالخير الى العلم، فلا يكون استدلالاً بالظن على حجية الظن. ^(٢)

قطعي می باشند بنا بر این دلیل حجیت خبر واحد «ظواهر آیات» است و دلیل حجیت «ظواهر آیات» قطعی می باشد بعبارت دیگر دلیل حجیت خبر واحد، قطعی می باشد و اشکال مزبور وارد نخواهد بود.

ونحن^(۱) على هذا المبنى نذكر الآيات التي ذكروها على حجية خبر الواحد فنكتفي باثبات ظهورها في المطلوب:

(الآية الاولى) - آية النبأ: (۲)

۱- یعنی ما بر مبنای این که حجیت «ظواهر آیات» با ادله قطعی ثابت شده است آیاتی که ظهور در حجیت خبر واحد دارند را ذکر می نماییم ظواهر آیات گرچه مفید ظن هستند و لکن پشتوانه قطعی دارند و سرانجام با دلیل قطعی، حجیت خبر واحد، به اثبات می رسد.

۲- یکی از آیات مورد استدلال آیه ۶ سوره حجرات است (یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمین)

«ای مؤمنان هرگاه فاسقی خبری برای شما آورد (تصدیق نکنید تا) تحقیق کنید مبادا به سخن چینی فاسقی از نادانی به قومی رنجی رسانید و سخت پشیمان گردید» - شیخ طبرسی در تفسیر مجمع البیان شأن نزول آیه را چنین بیان نموده است: آیه مزبور در مورد آقای ولید بن عقبه نازل شده است حضرت (ص) جهت دریافت صدقات از بنی مصطلق «ولید» را بنزد آنها فرستاد و بنی مصطلق با ولید برخورد شادابانه نمودند ولید جهت عداوت و دشمنی دیرینه از زمان جاهلیت که با بنی مصطلق داشت گمان برد که آنها قصد کشتن ولید را دارند و بلافاصله بخدمت حضرت (ص) مراجعت نمود و خبر داد که بنی مصطلق از پرداخت صدقات شان ممانعت کردند و حضرت (ص) سخت بر آشفت و متأثر گردید و تصمیم گرفت که نسبت به آنها عکس العملی نشان بدهد در صورتی که ماجرا آن چنان نبود که ولید گزارش نموده بود. آیه مبارکه بر حضرت (ص) فرود آمد. :
از دو جهت به آیه مذکور استدلال شده است:

۱- از جهت مفهوم وصف یعنی در آیه، جمله وصفیه موجود است که «فاسق» صفت است و (حکم) عبارت است از «تبین و تفحص» و این حکم تبیین، به وصف مذکور تعلیق شده است و منطوق آیه از این قرار است: (خبر فاسق را نباید

قبول کرد و باید تبیین و تفحص شود) و مفهوم جمله وصفیه مذکور: (خبر عادل را قبول کنید و فحص لازم ندارد) می باشد.

۲- از جهت مفهوم شرط که در آیه، جمله شرطیه موجود است و منطوق جمله شرطیه این است: (اگر فاسق خبری را گزارش نماید تفحص واجب است) مفهوم آن این است: (اگر عادل خبری را گزارش نماید تفحص لازم نیست و باید طبق آن عمل نماید) استاد مظفر نظر بر این که مفهوم داشتن جمله وصفیه را قبول ندارد لذا می فرماید در رابطه با اثبات حجیت خبر واحد تنها استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط کافی می باشد و نیازی به (استدلال به آیه از جهت مفهوم وصف نداریم). استاد مظفر ابتداءً جهت تقریب استدلال به مفهوم شرط در آیه، به تشریح واژه های آیه می پردازد.

۱- «التَّبَيِّنُ» دارای دو معنا است:

(۱) «تَبَيَّنَ» مصدر است به معنای «ظهور و ظاهر شدن» است و فعل آن که «تَبَيَّنَ» است، لازم می باشد و تنها به فاعل اکتفا می نماید، مثلاً می گوئیم «تَبَيَّنَ الشَّيْءُ» یعنی واضح و آشکار شد، در دو آیه ذیل فعل (يَتَبَيَّنُ) فعل لازم است و به معنای (ظاهر می شود) بکار رفته است، سوره بقره آیه ۱۸۴ (... كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...) «بخورید و بیاشامید تا آنگاه که خط سفیدی روز از سیاهی شب در سپیده دم پدیدار گردد...» سوره فصلت آیه ۵۳ (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) «ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می گردانیم تا (در خلقت آفاق و انفس نظر کنند و خداشناس شوند) ظاهر و آشکار شود که (خدا و آیات حکمت و قیامت و رسالتش همه) به حقست آیا ای رسول (همین حقیقت که) خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه هست، کفایت از برهان نمی کند؟».

(۲) معنای دوم (تَبَيَّنَ) علم پیدا کردن به شیء است و متعدی می باشد مثلاً می گویند: (تَبَيَّنَتِ الشَّيْءُ) «الشیء» مفعول است یعنی علم به آن شیء پیدا

کردی و گاهی به معنای طلب علم به آن شیء می باشد (أَوِ التَّصَدَّى لِلْعِلْمِ بِهِ وَ طَلَبِهِ) می گویند: (تَبَيَّنْتُ الشَّيْءَ) یعنی (تَصَدَيْتُ لِلْعِلْمِ بِهِ وَ طَلَبِهِ) یعنی طلب علم به آن شیء را به عهده گرفتی.

(وَ عَلَى الْمَعْنَى الثَّانِي وَ هُوَ التَّصَدَّى) بنا بر این معنای دَوِّم «تَبَيَّنْتُ» که «طلب علم» باشد، معنای تَثَبُّتٌ و تَأْتِي و ثَبَات و آرامش و همه جوانب قضیه را در نظر داشتن، مشتمل می باشد و تحصیل علم، صبر و حوصله و ثبات و تأتی را لازم دارد، چنانچه در سوره نسا آیه ۹۴ می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ...).

«ای اهل ایمان چون در راه خدا بیرون روید تحقیق کنید و ثبات و استقرار را حفظ نمایید و بکسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگویید: مسلمان نیستی...» و شاهد اینکه تبیین به معنای تحصیل علم است و تحصیل علم ثبات و استقرار را مشتمل می باشد، ابن مسعود که یکی از قراء می باشد جای «فَتَبَيَّنُوا»، «فَتَثَبَّتُوا» قرائت نموده است، بنا بر این در آیه «نَبَأُ» «تَبَيَّنُوا» به معنای (تَثَبَّتُوا) می باشد و تبیین و «تَثَبَّت» متقاریان هستند و حتی در خود آیه «نَبَأُ» بعضی از مفسرین جای (تَبَيَّنُوا)، (تَثَبَّتُوا) قرائت نموده اند.

۲- (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) استاد مظفر اولاً نظریه مفسرین را در مورد جمله مذکور بیان می فرماید و بعداً نظر خود را اعلام می نماید، اکثر مفسرین و بعضی از اصولیین معتقدند: که جمله ان تصیبوا جمله مستأنفه است یعنی در مقام بیان علت و انگیزه حکم بوجوب «تبیین» می باشد و لذا مفعول (فتبیّنوا) باید در تقدیر باشد مانند «صِدْقَهُ» و «كَذِبَهُ» و همچنین آدات تعلیل مانند: (لِ) و یا (لِثَلَاثِ) و یا (خَشْيَةٍ) و (حَذَرًا) ایضاً باید در تقدیر باشد تا علت بودن (أَنْ تُصِيبُوا) محرز شود و معنای آیه این چنین خواهد بود: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا صِدْقَهُ وَ كَذِبَهُ لَثَلَا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ...)

«اگر فاسقی برای شما خبر بیاورد باید از صدق و کذب آن تبیین کنید تا قومی را به

رنج و زحمت نیاندازید».

استاد مظفر نظریه مزبور را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: تقدیر مفعول (کَذَبَهُ و صِدْقَهُ) و همچنین تقدیر «آداب» تعلیل مجوزی (از قبیل قرینه و یا قاعده عربی) ندارد و تکلف و زحمت بی جای خواهد بود و عجیب این است که تقدیر گرفتن مفعول و «آداب» تعلیل را از مسلمات گرفته‌اند و آن چه که سیاق (راندن کلام) و قواعد عربی (أَصْلُ عَدَمِ تَقْدِيرِ) اقتضا دارد که جمله (أَنْ تُصَيِّبُوا) مفعول برای (فَتَبَيَّنُوا) می‌باشد. (فَيَكُونُ) معناه (فَتَتَّبِعُوا و اخذروا إصَابَةَ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ)، (دقت فرمایید) «فَتَبَيَّنُوا» بمعنای «فَتَتَّبِعُوا» می‌باشد و «اخذروا» از شکم (فتتثبتوا) در می‌آید.

بنا بر این (فَتَتَّبِعُوا) فعل و فاعل است و «أَنْ تُصَيِّبُوا»، «أَنْ» مصدریه (تُصَيِّبُوا) را به «إِصَابَةً» تاویل می‌برد و «مفعول به» خواهد بود و معنای آیه چنین می‌شود: (فَتَتَّبِعُوا) و اخذروا إصَابَةَ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ اگر فاسقی خبر آورد در آگاهی پیدا کردن و تحصیل علم به آن آهسته گام بردارید و از اصابه و برخورد با قومی از روی جهالت، حذر نمایید، و ظاهر کلام آن است که (فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) کنایه از عدم حجیت خبر فاسق است یعنی مسئله وجوب تبیین ملزوم است و (لازم) آن عدم حجیت خبر فاسق می‌باشد چه آن که اگر خبر فاسق حجیت بود دعوت به حذر و دوری جستن از «إِصَابَةَ قَوْمٍ بِجَهَالَةٍ» در موقع عمل کردن بخبر فاسق و سپس وقوع در ندامت، معنا و مفهوم نداشت.

۳- (الْجَهَالَةُ) «جهالة» یا اسم مصدر است که از (جَهَلٌ) اشتقاق یافته و یا مصدر ثانی برای (جَهَلٌ) است (جَهَلٌ يَجْهَلُ جَهْلًا و جَهَالَةً) بمعنای نادانی.

اهل لغت (جهالة) را به (کاری که از روی نادانی انجام می‌شود) معنا کرده‌اند (جهالة) در نقطه مقابل (علم) می‌باشد و تقابل بین (جهالة و علم) را از باب تقابل بین ضدین (سواد و بیاض) و یا از باب تقابل بین نقیضین (وجود و عدم دانستن و ندانستن) معرفی نموده‌اند، ولیکن تعبیر صحیح در مورد آنها این است که تقابل عدم و ملکه، دارند.

وهي قوله تعالى في سورة الحجرات ٦: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين».

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط والذي يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كاف في المطلوب. وتقريب الاستدلال يتوقف على شرح ألفاظ الآية اولا، فنقول:

١- (التبين)، ان لهذه المادة معنيين:

(الاول) بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازما، فنقول: تبين الشيء، اذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: «حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود»، «حتى يتبين لهم أنه الحق».

و(الثاني) بمعنى الظهور عليه، يعني العلم به واستكشافه، او التصدي للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعديا، فنقول: تبين الشيء، اذا علمته، او اذا تصديت للعلم

بنا بر اين، مراد از (جَهَالَة) در آیه به معنای عدم علم است، استاد مظفر می فرماید: تفسیر مذکور برای (جهالة) مورد قبول نمی باشد و بلکه مراد از (جَهَالَة) در آیه به معنای «سَفَاهَتٌ» و عمل غیر عاقلانه است که لازمه عادی آن عدم اصابت با واقع و حق، می باشد، چه آن که تفسیر (جَهَالَة) را به معنای عدم علم، اصطلاح جدیدی است که از نقل فلسفه یونانی را به عربی، سرچشمه گرفته یعنی هنگامی که مسلمان ها فلسفه یونان را به زبان عربی ترجمه نمودند، کلمه جهل را در مقابل علم قرار دادند و معنای (جهل) را تضییق و محدود کردند در صورتی که از نظر لغت عرب جهل و جهالة در نقطه مقابل عقل است که گاهی انسان کار عاقلانه انجام می دهد و گاهی کار غیر عالمانه را مرتکب می شود و در روایات جهل را در مقابل عقل قرار داده است.

کوتاه سخن جهل و جهالة به معنای کار سفیهانه می باشد نه به معنای عدم علم، فَيَكُونُ مَعْنَى (الْجَهَالَة) أَنْ تَفْعَلَ فِعْلاً بِغَيْرِ حِكْمَةٍ وَ تَعْقِلَ وَ رَوِيَّةٌ.

به و طلبته. وعلى المعنى الثاني وهو التصدي للعلم به يتضمن معنى التثبت فيه والثاني فيه لكشفه واظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى في سورة النساء ۹۴: «اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا» ومن أجل هذا قرئ بدل فتبينوا: (فتثبتوا) ومنه كذلك هذه الآية التي نحن بصدددها «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» وكذلك قرئ فيها (فتثبتوا) فان هذه القراءة مما تدل على ان المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان.

۲- (ان تصيبوا قوما بجهالة). يظهر من كثير من التفاسير أن هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم على ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة (فتبينوا) مفعولا، فقالوا مثلاً: «معناه فتبينوا صدقه من كذبه»، كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة أن تكون تعليلاً كلمة تدل على التعليل بان قالوا: «معناها: خشية ان تصيبوا قوما بجهالة، او حذار ان تصيبوا، او لئلا تصيبوا قوما...» ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل^(۱) لا تساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل ارسال المسلمات.

والذي أرجحه ان^(۲) مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد

۱- «تَمَحَّلُ» به معنای حيله و نیرنگ است، الْمُتَنَجِّدُ الطَّلَابُ ص ۵۲۵ (تَمَحَّلُ الشَّيْءُ وَ لَهُ) از روی حيله دنبال چیزی رفت (تَمَاحَلُ الْقَوْمُ) در حق هم نیرنگ زدند.

شاید مراد از (تَمَحَّلُ) همان (تَكَلَّفُ) باشد یعنی عطف تفسیری برای (تَكَلَّفُ) است.

۲- (أَرْجَحُهُ) بضم الف و فتح (را) و تشدید و کسر (جیم) و ضم (حا) یعنی آنچه را که من ترجیح می دهم.

العربية أن يكون قوله: (ان تصيبوا قوما...) مفعولا لتبينوا،^(١) فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا اصابة قوم بجهالة).

والظاهر أن قوله تعالى: (فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة) يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لانه لو كان حجة لما دعا الى الحذر من اصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

٣- (الجهالة): اسم مأخوذ من الجهل او مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: أن تفعل فعلا بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بانه المقابل للعلم، عبروا عنه تارة بتقابل التضاد وأخرى بتقابل النقيض، وان كان الاصح في التعبير العلمي انه من تقابل العدم والملكية.

والذي يبدو لي من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها في أصول اللغة العربية أن إعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحا جديدا عند المسلمين في عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية الى العربية الذي استدعى تحديد معاني كثير من الالفاظ وكسبها اطارا يناسب الافكار الفلسفية، والا فالجهل في أصل اللغة كان يعطي معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدي تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهي عندما يكون عن غضب مثلا وحماسة وعدم بصيرة وعلم.

وعلى كل حال هو بمعناه الواسع اللغوي يلتقى مع معنى الجهل المقابل للعلم الذي صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو اياه. وعليه، فيكون معنى (الجهالة) ان تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذي لازمه عادة اصابة عدم الواقع والحق.

١- منظور از مفعول «مفعول به» می باشد و اگر جمله (أَنْ تصيبوا) علت باشد «مفعول له» خواهد بود.

اذا عرفت هذه الشروح^(۱) المفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدي

۱- شرح: استاد مظفر پس از بررسی الفاظ و لغات آیه، از مفهوم شرط در آیه، حجیت خبر عادل را ثابت می‌نماید پیش از تشریح فرمایش مرحوم مظفر دو تا اشکال را که بر استدلال به آیه از جهت مفهوم شرط وارد شده است ذکر می‌نمایم و پاسخ آن‌ها را یادآور می‌شویم و سپس به توضیح بیان او خواهیم پرداخت توجه به این دو اشکال و پاسخ آنها در فهمیدن عبارات کتاب مؤثر می‌باشد.

اشکال اول: در ج ۱ در مبحث مفاهیم بیان گردید که جمله شرطیه زمانی مفهوم دارد که وجود جزا از نظر عقلی متوقف بر شرط نباشد مثلاً (ان جائك زيد فاکرمه) اکرام از نظر عقلی متوقف بر آمدن نمی‌باشد چه آن که اگر زيد نیاید از نظر عقلی وجود اکرام قابل تصور است، و اما در مثل (ان رزقت ولداً فاخنته) «اگر خدا پسری عطا کرد باید ختنه کنی» در این مثال وجود (ختنه) بر وجود شرط (که پسر داشتن باشد) توقف دارد یعنی با نبود شرط (پسر داشتن) وجود (ختنه) قابل تصور نمی‌باشد.

جمله شرطیه مثال دوم بالاتفاق مفهوم ندارد، در آیه مورد بحث جمله شرطیه از قبیل مثال دوم است: (نبأ فاسق) شرط می‌باشد و «وجوب تبین» جزا می‌باشد و موضوع جزا نبأ فاسق است اگر (نبأ فاسق) منتفی شود و وجوب تبین اصلاً قابل تصور نمی‌باشد چه آن که (نبأ عادل) شیء بیگانه از (نبأ فاسق) است مانند جمله ان رزقت ولداً فاخنته مفهوم ندارد.

پاسخ: در آیه مورد بحث شرط و موضوع حکم دو چیز است: (۱) (نبأ) (۲) (الأثم) به فاسقاً یعنی خبری که آورنده آن فاسق باشد، تبین لازم دارد و این جمله همانند (ان جائك زيد فاکرمه) مفهوم دارد و مفهوم آن این است: (خبری که آورنده آن عادل باشد تبین لازم ندارد).

اشکال دوم: بر فرضی که جمله شرطیه در آیه «نبأ» دارای مفهوم باشد، ولی ذیل آیه مانع از مفهوم داشتن می‌شود، ذیل آیه (ان تُصیبوا قوماً بجهالة) این تعلیل عمومیت دارد و می‌گوید: بخبر فاسق عمل نکنید بعلمت آن که احتمال وقوع در مفسده و ندامت موجود است و این احتمال در مورد عمل کردن بخبر عادل ایضاً

اليه من دلالة على المقصود في المقام:

انها تعطي ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان

موجود است و تبين لازم دارد و يا بعبارت ديگر مفهوم آيه مي گويد خبر عادل حجّت است و تبين نمي خواهد و عموم تعليل مي گويد خبر عادل تبين لازم دارد و حجّت نمي باشد عموم تعليل منطوق است و بر مفهوم صدر آيه مقدم خواهد بود. پاسخ: اولاً بنا بر تفسير استاد مظفر جمله (أَنْ تُصِيبُوا) علت نمي باشد و بلکه «مفعول به» خواهد بود و ثانياً بر فرضي که جمله (أَنْ تُصِيبُوا) علت باشد در عين حال شامل خبر عادل نمي شود چه آن که جهالة به معنای عمل سفيهانه است و عمل کردن به خبر عادل عاقلانه است و سفيهانه نمي باشد، فتأمل.

استاد مظفر در پايان بحث با عبارت (يُرْتَفَعُ كَثِيرٌ مِنَ الشُّكُوكِ...) به اين دو اشكال و پاسخ آنها اشاره نموده است، على اي حال استاد مظفر پس از تشریح الفاظ و لغات آيه استدلال به آيه را مبتني بر مفهوم جمله شرطيه، اين چنين بيان مي نمايد: از آيه مبارکه استفاده مي شود که از شأن و منزلت مطلق خبر آن است که مردم طبق سیره و روش هميشگي خود، به آن عمل مي کنند و اگر چنين نبود (که مردم به مطلق خبر عمل مي کنند) نهي از عمل به خبر فاسق بخاطر فسقش، معنا نداشت و از اين که خداوند از عمل به خبر فاسق نهي فرموده است کاملاً معلوم مي شود که سیره و بنای مردم بر عمل کردن به مطلق خبر بوده است و لذا خداوند در آيه مورد بحث از مؤمنين خواسته است که دقت نظر داشته باشند و بهر خبري عمل نکنند و اگر فاسقي براي آنها خبري را بياورد نبايد عمل کنند و بلکه در خبر فاسق تبين نمايند و از اين که قومي را برنج بياندازند و عمل سفيهانه داشته باشند، حذر نمايند و آيه مبارکه مانند (إِنْ رُزِقْتَ وَلَدًا فَآخِذْهُ) نمي باشد و آيه مبارکه بحسب مفهوم شرط، دلالت دارد بر اين که در خبر عادل حذر از اصابة قوم بجهالة واجب نمي باشد و سرانجام حجّت خبر عادل ثابت مي شود يعنى در خبر فاسق تبين لازم است و در خبر عادل چيزهاي که در خبر فاسق است وجود ندارد و لذا تبين لازم نخواهد بود و به مفهوم جمله شرطيه حجّت خبر عادل باثبات مي رسد.

ذلك من سيرتهم، والا فلماذا نهى عن الاخذ بخبر الفاسق بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فأراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين الى انه لا ينبغي ان يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان، بل اذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو وانما يجب فيه أن يشتوا ان يصيبوا قوما بجهالة أي بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسرف في ذلك ان المتوقع من الفاسق ألا يصدق في خبره فلا ينبغي أن يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم على ان خبر العادل يتوقع منه الصدق فلا يجب فيه الحذر والتثبت من اصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة.

والذي نقوله ونستفيدة وله دخل في استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ في مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الاخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للامر فيه بالتبين في خبر الفاسق، اذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لا يعمل به الناس.

ولما علقت الآية وجوب التثبت والتثبت على محيي الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط أن خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه على سجيته من الاخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف اصابة قوم بجهالة. وطبعاً لا يكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لأن المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع والغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التي قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلا نطيل في ذكرها وردّها.

(الآية الثانية) - آية النفر: (١)

١- يكى از آیات مورد استدلال جهت اثبات حجیت خبر واحد آیه ٢٣ از سورة

توبه می باشد:

(وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)

پیش از بررسی فرمایشات مرحوم مظفر مبنی بر استدلال به آیه، توجه به این نکته لازم است که مفسرین در تفسیر آیه تفرع اختلاف نظر دارند و شیخ طبرسی وجوه ثلاثه‌ای را در رابطه با تفسیر آیه نقل فرموده است:

وجه اول: «پس از صدور فرمان جنگ مؤمنان نباید همگی به سوی جهاد بیرون روند و پیامبر را تنها بگذارند بلکه عده‌ای باید همراه پیامبر (ص) باقی بمانند و قرآن و احکام الهی را تعلیم نمایند و به رزمندگانی که از جبهه بر می گردند یاد بدهند و از نزول آیات آنها را مطلع سازند».

بنا بر این تفقه و انذار وظیفه کسانی می باشد که همراه با پیامبر در مدینه باقی مانده‌اند، مؤید وجه اول سیاق آیه است چه آن که آیات قبلی راجع به جهاد سخن می گویند.

وجه دوم: مسئله تفقه (احکام را فرا گرفتن) و انذار (برای دیگران بازگو کردن) وظیفه کسانی است که به سوی جبهه کوچ می کنند که در جبهه نشانه‌های قدرت الهی را می بینند و بصیرت در دین را پیدا می کنند و باید در موقع مراجعت به بازماندگان انذار نمایند یعنی قوم خود را بترسانند و از نصرت الهی به آنها گزارش نمایند.

وجه سوم: مسئله تفقه و انذار وظیفه نافرین و کوچ کنندگان است به این معنا که مسلمین باید به سوی رسول الله (ص) در مدینه، کوچ کنند و در نزد آن حضرت احکام و مسائل فقهی را تعلیم نمایند و پس از فرا گرفتن، بسوی قومشان مراجعت نمایند و قوم و هموطنان خود را یاد بدهند و آنها را انذار نمایند.

مرحوم طبرسی روایتی را از (جبائی) نقل کرده است که مراد از «نفر» خروج برای طلب علم می باشد.

استاد مظفر روی همین وجه سوم استدلال به آیه را پایه گذاری نموده است بنا بر

تفسیر سوّم ترجمه آیه این چنین خواهد بود:

«نباید همهّ مؤمنین دیارشان را خالی بگذارند و بسوی مدینه و رسول الله کوچ کنند بلکه از هر ناحیه و فرقه‌ای یک عده کوچ کنند و در خدمت رسول الله (ص) تفقه در دین داشته باشند (یعنی احکام و مسائل فقهی را یاد بگیرند) و زمانی که بسوی دیارشان مراجعت نمودند و قوم و عشیره خود را انداز و تخویف نمایند شاید آنها از خدا بترسند و از نافرمانی خداوند حذر نمایند».

استاد مظفر می فرماید استدلال به آیه نفّر، برای اثبات حجّیت «خبر واحد» به بیان دو تا مطلب بستگی دارد که با بررسی آن دو، استدلال به آیه واضح و روشن خواهد شد.

مطلب اوّل: صدر آیه (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) بطور وضوح و ظهور، ثابت می‌کند که کوچ کردن همهّ مؤمنین جهت تفقه و فراگیری احکام از رسول الله، واجب نمی‌باشد یعنی اولاً باید توجه داشت که مراد از (نفّر) خروج برای طلب علم است و این مطلب از جمله (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) استفاده می‌شود و وقوع آیه بعد از آیات جهاد نمی‌تواند قرینه باشد بر این که مراد از (نفّر) خروج إلى الجهاد است، چه آن که قرینه بودن ذیل آیه مقدّم خواهد بود و ثانیاً جمله (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) یا جمله خبریه است که در مقام انشای نفی وجوب کوچ کردن همه مؤمنین مجاشد در این صورت جمله مزبور با دلالت مطابقی نفی وجوب نفّر همه مؤمنین را ثابت می‌کند، و یا مراد از آن جمله این است که از عدم وقوع نفّر همه مؤمنین خبر می‌دهد چه آن که نفّر همه مؤمنین استحاله عادی دارد در این صورت با دلالت التزامی بر نفی وجوب نفّر همه مؤمنین، دلالت خواهد داشت به این معنا که نفّر همه مؤمنین یا استحاله عادی دارد و یا معذورت خواهد داشت و لازم آن، این است که شارع مقدّس وجوب نفّر جمیع را جعل نکرده باشد.

کوتاه سخن از یک طرف تحصیل علم و تفقه در دین بر مؤمنین واجب است و باید مؤمنین احکام و مسائل دین شان را بلد باشند و از طرف دیگر اگر همه مؤمنین دیارشان را خالی کنند و به سوی رسول الله کوچ نمایند تا احکام الهی را یاد بگیرند

استحاله و یا معذورت دارد و غیر ممکن است و صدر آیه وجوب نُفَر همه را نفی نموده است پس راه حل چیست و چه باید کرد؟

دو جواب باید گفت خداوند تسهیلی برای مؤمنین قایل شده است و بحکم جمله (مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) وجوب تفقه و تحصیل احکام از رسول الله (ص) بطور شفاهی و یقینی، نفی شده است و جملات بعدی (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ...) راه علاج را معرفی نموده که تحت عنوان مطلب دوم بیان می شود.

مطلب دوم: راه علاج را در ذیل آیه بیان فرموده است که از هر نوع فرقه و ناحیه ای عده ای بروند خدمت رسول الله و احکام را یاد بگیرند و بسوی قوم شان برگردند و احکام الهی را برای قوم شان بازگو نمایند، به عبارت دیگر از آیه استفاده می شود: همان طوری که آشنا شدن مؤمنین با احکام شرعی و فقهی به طور شفاهی و یقینی مورد رضای الله می باشد، آشنا شدن آنان بطور غیر مستقیم و بالواسطه و با خبر دادن مخبر صادق و عادل ایضاً مورد رضای الله خواهد بود.

و ما حصل استدلال به آیه از این قرار است: از صدر آیه استفاده می شود که نُفَر همه مؤمنین واجب نیست و این عدم وجوب نُفَر جمیع مؤمنین، یک نوع تخفیفی است از ناحیه شارع مقدس و تنها نُفَر عده ای از مؤمنین برای فراگیری احکام الهی واجب می باشد و راه علاج منحصر به همین است که عده ای بروند احکام را یاد بگیرند و به دیگران بازگو نمایند، بنابر این آیه مبارکه با صَدْر و ذِیْلش یک امر عقلی را ثابت می نماید و آن این که معرفت احکام الله واجب است و زمانی که برای تک تک مؤمنین معرفت یقینی احکام متعذر بشود، خداوند اجازه داده است که عده ای برای یادگیری احکام اقدام نمایند و اقدام عده ای از مؤمنین جهت آشنا شدن به حلال و حرام از باب واجب کفایی می باشد و سرانجام به این نتیجه می رسیم که از لازمه تشریع نُفَر عده ای از مؤمنین، آن است که قول آن ها برای دیگران حجت باشد و الا اگر قول آنها بر فرضی که افاده علم و یقین ندارد، حجت نباشد اصلاً تشریع (نُفَر عده ای از مؤمنین) لغو خواهد بود، استاد مظفر همین مطلب را با عبارات مختلف تکرار می نماید و در پایان رَجَز می خواند که (هَكَذَا يَنْبَغِي أَنْ تُفْهَمَ...) آیه کریمه

وهي قوله تعالى في سورة التوبة ١٢٢: «وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون».

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتم بمرحلتين من البيان:
 ١- الكلام في صدر الآية: (وما كان المؤمنون لينفروا كافة)، تمهيدا للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفي وجوب النفر على المؤمنين كافة^(١) والمراد من النفر بقرينة باقي الآية النفر الى الرسول للتفقه في الدين لا النفر الى الجهاد، وان كانت الآيات التي قبلها وارادة في الجهاد، فان ذلك وحده غير كاف ليكون قرينة مع ظهور باقي الآية في النفر الى التعلم^(٢) والتفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضا.

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائية، واما جملة خبرية يراد بها الاخبار جدا عن عدم وقوعه من الجميع اما لاستحالته عادة او لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعا فتكون دالة بالدلالة الالتزامية^(٣) على عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلى كلا

در رابطه با استدلال به آن، بر حجیت خبر واحد، این چنین که بیان گردید باید فهمیده شود.

١- يستفيد بعضهم من الآية النهي عن نفر كافة. وهي استفادة بعيدة جدا وليست كلمة (ما) من أدوات النهي. اذن ليس لهذه الآية اكثر من الدلالة على نفي الوجوب.

٢- يعنى غير از جمله (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) بقیه فقرات آیه ظهور دراند بر این که مراد از تُفَرُّ، تُفَرِّ لَطَلِبُ الْعِلْمِ وَ تَفَقَّهُ... می باشد.

٣- از جمله (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) اگر انشاء استفاده نشود مدلول مطابقی آن این است که تُفَرُّ جمیع مؤمنین واقع نشده است و استحاله عادى و یا معذورت دارد، و از لازمه این خبر آن است که شارع حکم وجوب تُفَرِّ جمیع را جعل نفرموده

واحد

الحالين فهي تدل على عدم تشريع وجوب النفر على كل واحدٍ إما إنشاء أو اخباراً. ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفي وجوب شيء إنشاء أو اخباراً الا اذا كان في مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشيء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لأن التعلم واجب عقلي على كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة في مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلي. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر الى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالاحكام. ومن جهة أخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نقر جميع المؤمنين في جميع أقطار الاسلام الى الرسول لاختذ الاحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لا توصف بل هو مستحيل عادة.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الله تعالى أراد بهذه الفقرة - والله العالم - أن يرفع عنهم هذه الكلفة والمشقة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه أن يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب على كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الامر اللازم تحقيقه على كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة أخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقيني من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقة...» والتفريع بالفاء شاهد على ان هذا علاج متفرع على نفي وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر أن هذه الفقرة (صدر الآية) لها الدخل الكبير في فهم الباقي من الآية الذي هو موضع الاستدلال على حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية

است، بنا براین جمله مذکور با دلالت التزامی بر نفی وجوب نَفَر جميع دلالت دارد.

وبقیته‌ها للاستدلال بها، علی نحو ما یأتی.

۲- الکلام عن نفس موقع الاستدلال من الآیة علی حسیة خبر الواحد المتفرع هذا الموقع علی صدرها لمكان فاء التفریع. انه تعالی بعد أن یُبین^(۱) عدم وجوب النفر علی کل واحد واحد تخفیفا علیهم حرّضهم علی اتباع طریقة أخرى بدلالة (لولا) التي هی للتحضیض، والطریقة هی أن ینفر قسم من کل قوم لیرجعوا الی قومهم فیبلغونهم الاحکام بعد ان یتفقوا فی الدین ویتعلموا الاحکام. وهو فی الواقع خیر علاج لتحصیل التعلیم بل الامر منحصر فیه.

فالآیة الکریمة^(۲) بمجموعها تقرّر أمراً عقلیاً وهو وجوب المعرفة والتعلم، واذ

۱- یعنی خداوند اولاً وجوب نفر را بر همه مؤمنین نفی نموده و نفی آن را با جمله (وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ...) بیان فرموده است و این رفع وجوب نفر همه، رحمت برای مؤمنین و تخفیف و تسهیل برای آنهاست، و ثانیاً (حَرَضَهُمْ) وادار کرده است مؤمنین را بر متابعت از طریقه دیگری (یعنی راه علاج و راه حل مشکل را بیان فرموده است، (لَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ...) (لَوْلَا) برای تحضیض و اعتراض است یعنی چرا این چنین نمی‌کنند که از هر قومی طائفه‌ای جهت تفقه و تحصیل علم، نزد رسول الله (ص) بروند.

۲- مرحوم مظفر از مطالبی که زمینه ساز استدلال بودند، نتیجه می‌گیرد و حجیّت خبر واحد را ثابت می‌نماید به این کیفیت: با توجه به صدر و ذیل آیه، وجوب تحصیل معرفت احکام (که یک امر عقلی است) ثابت می‌شود و اگر تحصیل معرفت به طور یقینی متعذر شود از آیه استفاده می‌شود که معرفت کذابی لازم نمی‌باشد و خداوند اجازه داده است که از هر قومی طائفه‌ای کوچ نمایند و احکام را فرا بگیرند و برای دیگران بازگو نمایند و بالاتر از این که خداوند نه تنها روش مذکور را ترخیص نموده و بلکه آن را واجب نموده است و وجوب نفر طائفه‌ای از هر گروه، از (لَوْلَا) تحضیضیه (اعتراضیه) استفاده می‌شود.

تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد الى النبي ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص الله تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية - اعني التعلم - بأن ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذ تعليم الباقيين من قومهم بل انه لم يكن قدر خصهم فقط بذلك وانما اوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من (لولا) التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لانذار القوم الباقيين لأجل أن يحذروا من العقاب، مضافا الى أن اصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة على وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك - طبعا - وجوبا كفاثيا.

واذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم او تشريع ذلك بالترخيص فيه على الاقل لغرض انذار قومهم اذا رجعوا اليهم - فلا بد أن نستفيد من ذلك أن نقلهم للاحكام قد جعله الله تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر على نحو الوجوب او الترخيص لغوا بلا فائدة بعد أن نفي وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الاحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الاحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له او عليه.

(لَوْلَا نَفَرٌ...) يعنى بايد از هر گروهی طائفه‌ای کوچ نمایند و ثانياً از جمله (لِيَتَفَقَّهُوا وَلِيُنذِرُوا) كه به صيغه «امر حاضر» می‌باشند، وجوب تفقه و سپس وجوب انذار، استفاده می‌شود و ثالثاً اصل تعلم واجب عقلي است يعنى اگر تفقه فرد فرد از مؤمنين معتذر باشد بحكم عقل و بطور واجب كفایى تفقه عده‌ای از هر گروه واجب خواهد بود.

کوتاه سخن چه وجوب تفقه ثابت شود و یا تنها تشريع و ترخيص تفقه عده‌ای از هر گروه، ثابت گردد بناچار بايد بپذیریم كه قول و گفتار این عده برای دیگران حجت است و خداوند آن را حجت قرار داده است و اگر حجت نباشد اصل تشريع تفقه، یا وجوب تفقه لغو خواهد بود.

والحاصل إن رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقوا في الدين ويعلموا الآخريين هو بمجموعه دليل واضح على حجية نقل الاحكام في الجملة وان لم يستلزم العلم اليقيني، لأن الآية من ناحية اشتراط الانذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الانذار والتعليم، والا كان هذا التدبير الذي شرعه الله لغوا وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذي من أجله كان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغي أن تفهم الآية الكريمة في الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغي ألا يخفى^(۱) عليكم أنه لا يتوقف الاستدلال بها على ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجبا، بل يكفي ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل الله وان كان بنحو الترخيص بها، لأن نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الاحكام

۱- از ماذکر معلوم گردید که اثبات حجیت خبر واحد از آیه، توقف بر آن ندارد که تقری طائفه‌ای از هر گروه، واجب باشد و تنها مشروعیّت تقریر مذکور حجیت خبر آنها را ثابت می‌نماید.

بعضی‌ها گفته‌اند که حجیت قول نافرین، توقف بر آن دارد که (حذر) بر کسانی که مورد انذار قرار گرفته‌اند، واجب باشد و اگر (حذر) بر آنها واجب نباشد معلوم می‌گردد که قول (نافرین) حجّت نبوده است و در تقریرات آیت الله العظمی خویی (مصباح الاصول ج ۲ ص ۸۳) چنین مطلبی مذکور است و فرموده است که وجوب حذر از کلمه (لعل) در (لعلهم یحذرون) استفاده می‌شود.

شیخ مظفر می‌فرماید دلالت آیه بر حجیت خبر واحد و قول (نافرین)، توقف بر وجوب حذر ندارد و بلکه بر عکس است که وجوب حذر توقف بر حجیت قول «نافرین» دارد یعنی حجیت قول نافرین، برای قوم شان از آیه استفاده می‌شود و از حجیت قول آنها، وجوب (حذر) استفاده خواهد شد.

من المتفق. فلذلك لا تبقى حاجة الى التطويل في استفادة الوجوب.

كما أن الاستدلال بها لا يتوقف على كون الحذر عند انذار النافرين المتفقهين واجبا واستفادة ذلك من لعل او من أصل حسن الحذر، بل الامر بالعكس، فان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلا على وجوب الحذر.

نعم يبقى شيء،^(١) وهو أن الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فأكثر، او اكثر من ثلاثة. وحينئذ لاتشمل الآية خبر الشخص الواحد او الاثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لادلالة في الآية على أنه يجب في الطائفة ان ينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمقتضى اطلاقها يكون خبر الواحد لو انفرد بالاخبار حجة أيضا. يعني ان العموم فيها أفرادي لا مجموعي.



(تنبیه)

مرکز تحقیق و پژوهش حقوق اسلامی

۱- یک اشکالی باقی می ماند و آن این که در آیه، کلمه (طائفة) سه تَفر و بالاتر از آن را شامل می شود و بحث ما در حجیت خبر واحد است و حجیت اخبار (طائفة) حجیت خبر واحد را شامل نمی شود، در پاسخ این اشکال باید بگوئیم که از آیه استفاده نمی شود که در موقع مراجعت، نافرين دسته جمعی احکام را برای قوم شان خبر بدهند و بلکه آیه از این جهت مطلق است یعنی چه دسته جمعی بگویند و چه یک نفری، در هر دو صورت قول آنها برای قوم شان و دیگران حجت می باشد. نتیجه: از آیه مبارکه حجیت خبر واحد کاملاً استفاده خواهد شد.

ان هذه الآية الكريمة^(۱) تدل أيضاً على وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة الى العامي، كما دلت على وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لأن كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائيني رحمته كما في تقارير بعض الاساطين من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه في العصور المتأخرة، وان كان هو استنباط الحكم الشرعي بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المعلوم ان تنقيح الجهتين الاخيرتين مما يحتاج الى اعمال النظر والدقة، الا ان التفقه في الصدر الاول لم يكن محتاجاً الا الى اثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محقق التفقه باختلاف الازمنة لا يوجب اختلافاً في مفهومه، فكما أن العارف بالاحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال

۱- از نظر مرحوم مظفر دلالت آیه نَفَرٌ، بر حجّیت خبر واحد ثابت و محرز است و علاوه دلالت آن را بر حجّیت فتوای مجتهد برای مقلّدين، ايضاً قبول دارد به اين گونه: كلمه (تفقه) عامّ است و تفقه آقای مجتهد را ايضاً شامل می شود به اين معنا كه تفقه مجتهد با تفقه مورد آیه از نظر مفهوم با هم متحدند و تنها از نظر مصداق با هم تفاوت دارند چه آن كه يکی از مصاديق (تفقه) و «فقيه» آن است كه شخص مستقيماً احكام را از معصوم (ع) بشنود و از طريق شفاهي نسبت به احكام، آگاهی پیدا نماید كه به «معرفت» او نسبت به احكام (تفقه) می گویند و خود آن شخص را (فقيه) می نامند، اين نحوه از تفقه احتياج به اجتهاد و دقّت نظر ندارد و مورد آیه نَفَرٌ همين نوع از تفقه، می باشد و مصداق ديگر برای «تفقه» و «فقيه» آن است كه در «عصور متأخره محقق می شود كه شخصي با اعمال نظر و دقّت و بررسی ادله، به احكام شرعي، «معرفت» حاصل نماید، كه به معرفت او نسبت به احكام شرعي، تفقه، اطلاق می شود و به خود آن شخص (فقيه) می گویند.

کوتاه سخن آیه مبارکه نَفَرٌ، «تفقه» را در هر مورد واجب کفایي می داند و قول فقيه را در هر دو مورد حجّت قرار می دهد و به اين کیفیت آیه نَفَرٌ «حجّیت فتوای مجتهد را برای مقلّد ثابت خواهد کرد.

النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

وبمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة - أيضا - تدل على وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوبا كفاثيا، بمعنى انه يجب على كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم، كما تدل أيضا بالملازمة التي سبق ذكرها على حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

(الآية الثالثة) - آية حرمة الكتمان^(۱)

۱- سؤمین آیه مورد استدلال، آیه ۵۹ از سوره بقره است:
(إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ).
«آن گروه اهل کتاب که آیات واضحه‌ای را که برای راهنمایی خلق فرستادیم کتمان نموده و بعد از آن که برای هدایت مردم در کتاب بیان کردیم پنهان داشتند آنها را، خداوند و تمام جن و انس و ملک نیز لعن می‌کنند».
خلاصه استدلال به آیه برای حجّت خبر واحد از این قرار است که خداوند کتمان و مخفی داشتن و اظهار نکردن آیات واضحه و راهنمایی‌های الهی را تحریم نموده و بیان کردن آنها را واجب ساخته است و بدون شک قول کسی که آیات الهی را بیان می‌کند و برای مردم ظاهر می‌سازد، باید حجّت باشد و الا تحریم کتمان لغو و بی فایده خواهد بود.

بنابراین قول کسی که آیات الهی را بیان می‌کند چه مفید علم باشد و یا مفید ظن باشد حجّت است و آیه از جهت (افاده و عدم افاده علم) مطلق می‌باشد و بعبارت دیگر بین «حرمت عدم اظهار» و «وجوب اظهار» و بین حجّت بودن قول اظهار کننده و وجوب عمل بر طبق آن، ملازمه عقلیه برقرار است چه آن که اگر قول اظهار کننده حجّت نباشد و عمل بر طبق آن بر مردم واجب نباشد، حرمت کتمان و وجوب اظهار، لغو و بی فایده می‌باشد و نظر بر این که وجوب اظهار در آیه، مطلق

وهي قوله تعالى في سورة البقرة ۱۵۹: «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله...». وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم الله تعالى كتمان البينات والهدى وجب أن يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحدا لا يوجب قوله العلم، والا لكان تحريم الكتمان لغوا وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقا.

والحاصل ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول، والا لكان وجوب الاظهار لغوا وبلا فائدة. ولما كان وجوب الاظهار لم يشترط فيه ان يكون الاظهار موجبا للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لابد أن يكون مطلقا من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلى هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر على حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد. ولكن الانصاف^(۱) ان الاستدلال لا يتم بهذه الآية الكريمة، بل هي اجنبية

مرکز تحقیق و پژوهش

ذكر شدة و مقید به افاده علم و یقین، نشده است لذا قول اظهار كننده ولو على نحو خبر واحد باشد، حجّت می باشد. نظیر آیه مورد بحث، آیه ای است که حجّیت قول «مَرَّةً» از آن استفاده می شود (و لَا يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ أَرْحَامَهُنَّ...) که اگر زنی از حامله بودن خود خبر بدهد خبر او حجّت است چه آن که اگر خبر دادن (مَرَّةً) حجّت نباشد حرمت کتمان بر او، لغو و بی فایده خواهد بود.

۱- استاد مظفر استدلال به آیه کتمان را، جهت اثبات حجّیت خبر واحد قبول ندارد و می فرماید آیه مذکور بیگانه از حجّیت خبر واحد است چه آن که خبر واحد مورد بحث، آن خبری است که شیء مخفی را ظاهر نماید و حکم غیر معلومی را برای دیگران اعلام بدارد و لکن در مورد آیه حرمت کتمان، صحبت از اظهار و اخبار شیء مخفی و غیر معلوم نمی باشد و بلکه بحکم جمله (مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّا لِلنَّاسِ

جدا عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد - ان يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلم ما تعلم من احكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فاذا وجب التعليم والاظهار وجب قبوله على الآخرين والا كان وجوب التعليم والاظهار لغوا، واما هذه الآية فهي واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر^(۱) وبيّن للناس جميعاً. بدليل قوله تعالى: «من بعد ما بيناه للناس في الكتاب» لا اظهار ما هو خفي على الآخرين.

والغرض: ان هذه الآية واردة في مورد ما هو بيّن واجب القبول سواء كتم أم اظهر، لا في مورد يكون قبوله^(۲) من جهة الاظهار حتى تكون ملازمة بين وجوب

فی الکتاب...) اخبار و اظهار شيء معلوم است نه از شيء نامعلوم، آیه کریمه در مورد علمای یهود نازل شده است که آنها علامات نبوت حضرت محمد (ص) و صفات آن حضرت که در تورات ذکر شده بود، را کتمان کردند و از اظهار حق چشم پوشی نمودند و آن چه را که کتمان کردند، ظاهر و معلوم است به عبارت دیگر ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول آن چه که در تورات بیان شده، وجود ندارد چه آن که قبول آن چه که در تورات بیان شده واجب است چه کتمان از ناحیه علمای یهود محقق بشود و یا نشود و بدین لحاظ آیه (کتمان) از حجیت خبر واحد بیگانه خواهد بود.

۱- یعنی آیه راجع به علمای یهود وارد شده است که آنها علامت نبوت پیغمبر را کتمان کردند و علامت نبوت آن حضرت (ص) در تورات برای همه مردم بیان شده بود و ظاهر و معلوم بود.

۲- یعنی آیه کتمان در مورد چیزی نامعلوم که اگر آن چیز اظهار و اعلام شود قبول آن واجب باشد، وارد نشده است و اگر آیه در مورد کتمان شيء نامعلوم، وارد شده بود آن وقت از حرمت کتمان آن شيء نامعلوم، وجوب قبول آن را ثابت می کردیم و ملازمه بین حرمت کتمان و وجوب قبول برقرار بود مانند ملازمه بین حرمت کتمان

القبول و حرمة الکتمان فیقال: لو لم یقبل لما حرم الکتمان. وبهذا یتظهر الفرق بین هذه الآیة و آیة النفر.

وینسق علی هذه الآیة باقی الآیات الاخر التي ذكرت للاستدلال بها علی المطلوب فلا تطیل بذكرها.

ب- دلیل حجیة خبر الواحد من السنة^(۱)

«مَرَّة» ما فِی بَطْنِهَا، و بین وجوب قبول قول آن مَرَّة که اگر قبول قول مرثه منتفی می شد حرمت کتمان هم منتفی می شد ولی در آیه کتمان این چنین نیست که اگر قبول منتفی شود حرمت کتمان ایضاً منتفی می شود بلکه با انتقای قبول، حرمت کتمان، باقی است و اگر کتمان محقق شود قبول واجب است و لذا آیه کتمان با آیه نُفِر تفاوت دارد.



۱- شرح: همان طوری که قبلاً بیان گردید جهت اثبات حجیّت خبر واحد به ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) استدلال شده است و هم اکنون بسراغ سنّه می رویم که بوسیله اخبار و روایات حجیّت خبر واحد را ثابت می نماییم استاد مظفر در حدود سه صفحه راجع به مسئله اثبات حجیّت خبر واحد بتوسط روایات، بحث نموده و روی هم رفته ۵ مطلب از بیانات ایشان استفاده می شود.

مطلب اوّل: آن است که با خبر واحد نمی توان حجیّت خبر واحد را ثابت کرد چه آن که استدلال بخبرهای واحد که مثلاً در وسائل ذکر شده است توقف دارد بر این که خبر واحد حجت باشد و اگر حجیّت خبر واحد متوقف بر خبرهای مذکور در وسائل باشد، «دور» لازم می شود، بعبارت دیگر اثبات حجیّت خبر واحد بطور مطلق توقف دارد بر حجیّت اخباری که مثلاً در وسائل ذکر شده است و حجیّت اخباری که در وسائل ذکر شده است وابسته به اثبات حجیّت خبر واحد است و این «دور» است و باطل خواهد بود، جهت پیشگیری از لزوم «دور» باید بگوییم که اخبار مورد استدلال قطعاً الصدور می باشند و یقینی بودن صدور آنها از معصوم (ع) یا

بخاطر متواتر بودن آن اخبار است و یا بخاطر قرینه‌ای است که با آن اخبار همراه می‌باشد.

مطلب دوم: اخبار و روایاتی که دلالت بر حجیت خبر واحد دارند (و ذکر آن‌ها خواهد آمد) تنها از نظر معنا متواتر هستند که با الفاظ و عبارات مختلف بر حجیت خبر واحد ثقة‌ای که ایمن از کذب می‌باشد، دلالت دارند و تحقق تواتر معنوی برای انسان جستجوگر، قطعی و جزئی بوده و شخص با انصاف شک و تردید نسبت به حصول تواتر معنوی اخبار، در مورد حجیت خبر واحد، بخود راه نخواهد داد، مرحوم صاحب وسائل ایضاً چنین مطلبی (تواتر روایات در مورد حجیت خبر واحد) را در افق روایات و احادیث مشاهده فرموده است.

مطلب سوم: مرحوم مظفر تحقق تواتر معنوی اخبار را در رابطه با حجیت خبر واحد پذیرفته است و مرحوم صاحب کفایة تحقق تواتر اجمالی اخبار را ادعا نموده است، علی‌ای حال تواتر بر سه قسم است:

۱- تواتر لفظی آن است: جماعتی که احتمال کذب در مورد آن‌ها عادتاً منتفی می‌باشد، بر نقل خبری اتفاق داشته باشند و تعداد مخبرین به حدی باشند که عادهً موجب حصول علم و یقین نسبت به مخبر به می‌شود و همه آن‌ها با لفظ واحدی آن خبر را نقل نمایند مانند: نقل الفاظ قرآن از لسان پیامبر (ص) و یا مثلاً همه آن‌ها خبر بدهند که (زید مات) «زید مرده است».

۲- تواتر معنوی آن است که مضمون واحدی را با الفاظ مختلف نقل کنند و دلالت الفاظ بر آن مضمون یا بِالْمُطَابَقَةِ باشد و یا بِالتَّضَمُّنِ و یا بِالْإِلْتِزَامِ، مانند اخباری که از حالات مختلفه حضرت امیر (ع) حکایت می‌کنند و همه آن‌ها مضمون واحدی را (که شجاعت باشد) به اثبات می‌رسانند و یا مثلاً در مورد موت زید بعضی‌ها می‌گویند (أَنَّهُ تُوْفِّي) و بعضی از مخبرین می‌گویند (أَنَّهُ مَاتَ) و سومی می‌گوید (أَنَّهُ قُضِيَ نَحْبُهُ) و... که با الفاظ گوناگون مضمون واحدی را نقل می‌کنند.

۳- تواتر اجمالی آن است که هم معانی و هم الفاظ مختلف باشند منتهی بین معانی مختلفه قدر جامعی موجود است که در حقیقت همه مخبرین از همان قدر

من البديهي انه لا يصح الاستدلال على حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لابد ان تكون الاخبار المستدل بها على حُجَّتِهِ معلومة الصدور من المعصومين، اما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك في انه ليس في ايدينا من الاخبار ما هو متواتر بلفظه في هذا المضمون، وانما كل ما قيل هو تواتر الاخبار معنى في حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مؤتمنا في الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فان المتتبع يكاد يقطع جازما بتواتر الاخبار في هذا المعنى، بل هي بالفعل متواترة لا ينبغي ان يعتري فيها الرَيْبُ لِلْمُنْصَفِ^(۱).

وقد ذكر الشيخ الانصاري قدس الله نفسه طوائف من الاخبار، يحصل

جامع خبر داده اند مثلاً بعضی می گویند (ان زيدا مات) و بعضی دیگر می گویند (انه قتل على فراشه) و شخص سوّم می گوید (انه صلب على جذع النخل) و شخص چهارم می گوید (انه اُحرق) که قدر جامع بین همه نقل ها، موجود است و آن (اِزهاق روح = جدای روحی از بدن) می باشد.

مرحوم صاحب کفایة در مورد اخبار و روایاتی که دلالت بر حجّیت خبر واحد دارند قائل بتواتر اجمالی شده است که بحث مفصّل در این زمینه از حوصله این مختصر بیرون خواهد بود.

مطلب چهارم: مرحوم شیخ انصاری اخبار دالّه بر حجّیت خبر واحد را دسته بندی نموده و به ۵ طائفه تقسیم کرده و هر یک را مورد تحقیق و بررسی قرار داده است، استاد مظفر ایضاً به ترتیب شیخ انصاری هر پنج طائفه را با رعایت اختصار بیان می فرماید و ضمناً به کیفیّت و چگونگی و اندازه و حدود دلالت آن ها، بطور اجمال اشاره فرموده است، طوائف خمسة نیاز به شرح و بسط ندارد.

۱- ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الاخبار معنى، وانما اقصى ما اعترف به «انها متواترة

اجمالاً» وغرضه من التواتر الاجمالي هو العلم بصدور بعضها عنهم ^{السلامة} يقينا. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

بانضمام بعضها الى بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب في الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير الى هذه الطوائف على الاجمال وعلى الطالب ان يرجع الى الوسائل (كتاب القضاء) والى رسائل الشيخ في حجية خبر الواحد للاطلاع على تفاصيلها:

(الطائفة الاولى) - ما ورد في الخبرين المتعارضين في الاخذ بالمرجح كالاعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوي. وسيأتي ذكر بعضها في باب التعادل والتراجيح. ولولا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للتراجيح بالمرجح المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

(الطائفة الثانية) - ما ورد في ارجاع آحاد الرواة الى آحاد اصحاب الائمة عليهم السلام، على وجه يظهر فيه عدم الفرق في الارجاع بين الفتوى والرواية، مثل ارجاعه عليه السلام الى زرارة بقوله: «اذا اردت حديثا فعليك بهذا الجالس» يشير بذلك الى زرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبدالعزيز بن المهدي: ربما احتاج ولست القاك في كل وقت، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟ - قال: نعم. قال الشيخ الاعظم: «وظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان امرا مفروغا عنه عند الراوي فسأل عن وثاقة يونس ليرتب عليه اخذ المعالم منه».

الى غير ذلك من الروايات التي تنسق على هذا المضمون ونحوه.

(الطائفة الثالث) - ما دل على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم»... الى ما شاء الله من الروايات في امثال هذا المعنى.

(الطائفة الرابعة) ما دل على الترغيب في الرواية والحث عليها وكتابتها وابلاغها، مثل الحديث النبوي المستفيض بل المتواتر: «من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما يوم القيامة» الذي لاجله صنف كثير من العلماء

الاربعینیات، ومثل قوله عليه السلام للراوي: «اكتب وبث علمك في بني عمك فانه يأتي زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم» الى غير ذلك من الاحاديث.

(الطائفة الخامسة): ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الاخذ باخبار الآحاد امرا معروفا بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لانه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد على كل حال غير مقبول عند المسلمين. قال الشيخ الاعظم بعد نقله ^(۱) لهذه الطوائف من الاخبار - وهو على حق فيما

۱- استاد مظفر در پایان بحث به یک مطلب بسیار مهم و قابل توجهی (منتهی با بیان تلگرافی) اشاره نموده است و تنها با ذکر عبارتی از شیخ و بدون آن که به توضیح و تفصیلی پردازد، نقطه پایانی را به علامت خاتمه بحث، روی صفحه کتاب نقش نموده است.

آن مطلب این است که اخبار و روایات نقل شده (که بقول صاحب کفایه تواتر اجمالی بر حجیت خبر واحد دارند و بنا بر قول صاحب وسائل و خود شیخ مظفر تواتر معنوی دارند) حجیت چه نوع از خبر واحد را افاده نموده‌اند و نظر مرحوم مظفر در این زمینه چه خواهد بود و چه نوع خبری حجّت می‌باشد).

آن چه که مسلم و قطعی است: اخبار و روایات دالّه بر حجیت خبر واحد که پنج طائفه بودند حجیت مطلق خبر واحد را افاده نمی‌کند و لذا بین علما شديدا اختلاف واقع شده است که چه قسم از خبر واحد حجیت دارد؟

۱- جماعتی قائل اند که خبر واحد در صورتی حجّت است که دارای سه شرط باشد راوی امامی باشد، ثانيا باید مورد اطمینان باشد، ثالثا باید عادل باشد (وثاقت و عدالت و شیعه بودن راوی).

۲- جماعتی قائلند که صفت شیعه بودن و عدالت در راوی شرط می‌باشد.

۳- عده‌ای از علما تنها قید موثق بودن راوی را شرط می‌دانند.

هر یک از مدّعیان اقوال مزبور جهت اثبات مدّعی‌شان دلیل و بلکه دلایلی اقامه نموده‌اند که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری از کسانی می باشد که مطلق خبر ثقة را حجت می دانند و اوصاف عدالت و امامی بودن را شرط نمی دانند، بنابراین مدّعی شیخ انصاری دو بخش دارد:

بخش اول: خبر موثق حجت است، وجه و دلیل شرط وثاقت از عبارت شیخ (اگر دقت فرمایید) معلوم می گردد... (إِلَّا أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقَّنَ مِنْهَا هُوَ خَيْرُ الثَّقَةِ الَّذِي...) دلیل اشتراط وثاقت در حجّیت خبر واحد آن است که قدر متیقّن از اخبار دالّه بر حجّیت خبر واحد، خبر ثقة خواهد بود یعنی خبر ثقة اطمینان آور است و عقلاً با احتمال کذب و خلاف، در مورد خبر ثقة اعتنا نمی کنند و توقّف و معطلی در عمل به خبر ثقة را تقبیح خواهند کرد و از الفاظ (ثقة) و (مأمون) و (الصّادق) و غیر این ها که در اخبار مذکوره بکار رفته اند استفاده می شود که حداقل خبر واحد باید مورد وثوق باشد و بعضی از روایات که مطلقاً خبر واحد را حجت می کرد، این روایات مشتمل بر الفاظ (ثقة) و (مأمون) و... اطلاق آنها را از بین می برند و باید از اطلاق آنها صرف نظر شود و حمل بر مقید بشوند.

بخش دوم: در خبر واحدی که حجت است علاوه بر وثاقت، عدالت و امامی بودن راوی شرط نمی باشد و بدلیل این بخش دوم از مدّعا، در عبارت شیخ اشاره شده است (... وَأَمَّا الْعَدَالَةُ فَأَكْثَرُ الْأَخْبَارِ...) اخبار و روایات طوائف پنجگانه اکثراً از قید «عدالت» خالی بودند و حتی در بعضی از آن روایات صریحاً وصف عدالت را نفی می کند، مثلاً: در کتاب رسائل در روایات مرفوعه کنانی دارد: (راوی خبر روایت را تضمین می کند ولی خودش عمل بروایت نمی کند) کسی که عمل به روایت نکند معلوم است که عادل نیست و یا در بعضی از روایات داشت: (که بروایات کتب بنی فضال اخذ کنید) در حالی که بنی فضال فاسق بود (بکتاب رسائل مراجعه شود).

کوتاه سخن تاکنون معلوم گردید مرحوم شیخ انصاری در حجّیت خبر واحد وثاقت راوی را شرط می داند و عدالت و امامی بودن راوی را شرط نمی داند. و اما استاد مظفر: ایشان گر چه بطور صریح اظهار نظر و ابراز رأی بگونه تفصیل

قال :- «الى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضى الائمة بالعمل بالخبر، وان لم يفد القطع، وقد ادعى في الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة في الاخبار المتقدمة وهي ايضا منصرف اطلاق غيرها».

واضاف: «واما العدالة فأكثر الاخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه».

ج- دليل حجية خبر الواحد من الاجماع^(۱)

نفرمودند و لكن از عبارت (... وَ هُوَ عَلَى حَقِّ فِيمَا قَالَ...) معلوم می شود که با مرحوم شیخ انصاری هم عقیده می باشد، یعنی خبر ثقة را حجت می داند و عدالت و امامی بودن را شرط نمی داند.

أَيُّهَا الْإِخْوَةُ الطَّالِبُونَ لِلدَّقَّةِ وَ التَّحْقِيقِ أَرْجُوا مِنْكُمْ أَنْ تَأْمَلُوا وَ اغْتَنِمُوا مَا حَقَّقْنَاهُ وَ التَّمَسُّسَ مِنْكُمْ الدُّعَاءَ حِينَ مَا لَمْ أَكُنْ مَوْجُوداً بِوُجُودِ الْجِسْمَانِي فِي الْعَالَمِ الْمَادِّي وَ أَدْعُو اللَّهَ دَائِماً بِأَنْ خَلِّصَ أَعْمَالَنَا مِنَ الرِّيَاءِ.

۱- دليل سوّم بر حجّيت خبر واحد، اجماع علمای امامیه است و محلّ انعقاد اجماع، خبر واحدی است که ثقة باشد.

ماحصل فرمایش مرحوم مظفر (ره) در طی ۱۷ سطر از این قرار است: عدّه زیادی از علما، اجماع علمای امامیه را بر حجّيت خبر واحد حکایت نموده اند که در رأس آنها شیخ طوسی (ره) قرار دارد او در کتاب (عدّه) اش پس از برشمردن شرایطی برای خبر واحد ادّعا فرموده است که حجّيت خبر واحد مورد اجماع و اتفاق علمای شیعه خواهد بود و در حدود ۵ شرط برای خبر واحد ذکر فرموده است:

۱. راوی باید امامی و معتقد بولایت ائمه علیهم السلام باشد.

۲. خبری را که نقل می‌کند باید از پیامبر (ص) و یا از ائمه علیهم السلام باشد، بنابراین خبر واحدی که از ابوحنیفه و یا از شیوخ ثلاثه نقل شود اعتباری ندارد.
 ۳. راوی از لحاظ نقل و ضبط روایت، مورد طعن نباشد (یعنی راوی صفت ظابطیت را باید دارا باشد).

۴. يَكُونُ سَدِيداً فِي نَقْلِهِ... راوی در نقل روایت از خطا و اشتباه به دور باشد.
 شیخ طوسی شرط پنجمی را ایضاً ذکر نموده است که قرینه بر طبق مضمون روایت و خبر واحد نباشد چه آن که اگر قرینه باشد، خبر واحد مفید علم می‌شود و از محل بحث خارج خواهد بود، در ذیل شرط مزبور ادعای اجماع نموده و فرموده است: (وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ) (حجیت خبر واحد) (اجماع الفرقة المحقة...) مرحوم سید رضی الدین بن طاووس و علامه حلی در «نهاية» و محدث مجلسی در بعض از رساله هایش، از مرحوم شیخ طوسی، در ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد، متابعت و پیروی نموده‌اند شیخ انصاری (ره) در کتاب رسائل، در رابطه با ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد عباراتی از این چهار بزرگوار نقل نموده است. در نقطه مقابل این چهار بزرگوار (طوسی، سید رضی، علامه حلی، محدث مجلسی رحمت الله علیهم) عده‌ای از اعلام، بر عدم حجیت خبر واحد، ادعای اجماع نموده‌اند.

۱- سید مرتضی (ره) خبر واحد را همانند «قیاس» قرار داده: همان طوری که ترک عمل به قیاس از مسلمات مذهب شیعه است ترک عمل به خبر واحد ایضاً چنین می‌باشد.

۲- ابن ادریس در کتاب سرائر، کلامی را در رابطه با عدم عمل به خبر واحد از سید مرتضی نقل نموده و تَبَعاً لِلْسَّيِّدِ، این سخن را کراً بازگو نموده است: (انَّ الْخَبَرَ الْوَاحِدَ لَا يُوجِبُ عِلْماً وَلَا عَمَلًا) «خبر واحد نه مفید علم است و نه می‌تواند زیر بنای عمل باشد» یعنی عمل باید مبتنی بر علم و یقین باشد و خبر واحد بخاطر عدم افاده علم، مبنای عمل نمی‌تواند واقع شود.

۳- از شیخ طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان نقل شده است که ایشان بالصراحة

حکى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً لاجتماع من قبل علماء الامامية على حجية خبر الواحد اذا كان ثقة مأموناً في نقله وان لم يفد خبره العلم. وعلى رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسي اعلى الله مقامه في كتابه العدة (ج ۱ ص ۴۷) لكنه اشترط فيما اختاره من الرأي وحكى عليه الاجتماع ان يكون خبر الواحد وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبي او عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله. وتبعه على ذلك في التصريح بالاجماع السيد رضى الدين بن طاوس، والعلامة الحلي في النهاية، والمحدث المجلسي في بعض رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الاعظم في الرسائل. وفي مقابل ذلك حكى جماعة أخرى اجتماع الامامية على عدم الحجية. وعلى رأسهم السيد الشريف المرتضى اعلى الله درجته، وجعله بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. وتبعه على ذلك الشيخ ابن ادریس في السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى في المقدمة، وانتقد في اكثر من موضع في كتابه الشيخ الطوسي في عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «ان خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسي صاحب مجمع البيان تصريحه في نقل الاجتماع على عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب في الباب (۱) وقوع مثل هذا التدافع (۲) بين نقل الشيخ والسيد عن

بر عدم حجيت خبر واحد نقل اجتماع نموده است.

۱- آن چه که باعث تعجب و حیرت شده است این است که شیخ طوسی و سید مرتضی هم عصر بودند و در مسائل فقهی و اصولی مخصوصاً نسبت به مذهب شیعه تخصص داشتند و چگونه در مورد حجیت خبر واحد در دو نقطه مقابل هم ادعای اجتماع نموده اند؟!

و بدین لحاظ عده ای در صدد برآمده اند که بین گفته های آن دو بزرگوار جمع کنند، و ثابت نمایند که آن ها اختلاف مبنایی نداشته اند و در حقیقت هر دو، نظر واحدی

دارند.

۲- استاد مظفر با نشان دادن تابلو خروج اضطراری (و الغریب فی الباب...) از حرکت در مسیر اصلی بحث، (اثبات حجّیت خبر واحد بتوسط اجماع) خارج می شود و در طی حدود سه صفحه راجع به مسئله «تدافّع» بین سید مرتضی و شیخ طوسی و این که چگونه شیخ طوسی مدّعی اجماع بر حجّیت و سید مرتضی مدّعی اجماع بر عدم حجّیت خبر واحد شده است به بحث و تحقیق می پردازد که آیا «تدافّع» مذکور واقعیت دارد یعنی واقعاً شیخ طوسی ادّعای اجماع بر حجّیت خبر واحد نموده و سید مرتضی ادّعای اجماع بر عدم حجّیت خبر واحد نموده است؟!

بعضی از علما معتقدند که وقوع «تدافّع» بین آن دو بزرگوار، غیر ممکن است و بعضیها وقوع «تدافّع» را ممکن دانسته اند. کسانی که وقوع تدافّع را غیر ممکن می دانند حرف حساب شان این است که شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی بوده و هر دو شاگردان شیخ مفید بودند و در یک عصر و در فاصله حدود یک صد سال از عصر ائمّه (ع) زندگی می کردند و هر دو از شخصیت های علمی و معنوی و از مفاخر دنیای اسلام و تشیع بودند و بدون تسلّط کامل و آشنایی همه جانبه ادّعای اجماع نمی کردند و بدین لحاظ وقوع تدافّع بین آن دو غیر ممکن است.

مرحوم صاحب معالم از کسانی است که وقوع تدافّع را قبول ندارد و لذا دست به توجیه زده است یعنی هر دو اتفاق نظر داشتند و خبر واحدی را که سید حجّت نمی دانست شیخ ایضاً حجّت نمی دانست و بر عکس.

و اما کسانی که تدافّع را ممکن می دانند می گویند هیچ بُعدی ندارد که به جهت برداشت های مختلف بر خلاف هم ادّعای اجماع نمایند مثلاً شیخ طوسی دیده است که «اصحاب» به یک مقدار از روایت عمل کرده اند و بیک مقدار از آنها عمل نکرده اند و چنین برداشت کرده است که انگیزه عدم عمل بروایات، عدم اجتماع

اجماع الامامية، مع انها متعاصران بل الاول تلمذ على الثاني، وهما الخبيران بمذهب الامامية. وليس من شأنهما ان يحكما مثل هذا الامر بدون تثبت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون في حيرة عظيمة من اجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ^(۱) الا عظم في الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى

شرائط (از قبيل ثقه بودن و غير ذالك و...) بوده است و نتيجه گرفته است كه عمل به خبر واحدی كه جامع شرايط باشد اجماعی می باشد، و سید مرتضی انگیزه عدم عمل به روایات را این دانسته كه روایات محفوف به قرائنی نبوده و افاده علم و یقین را نمی كرده و لذا برداشت نموده كه عدم عمل به خبر واحدی كه مفید علم نباشد اجماعی خواهد بود و خلاصه در مسائل فقهی ایضاً كثیراً ما اتفاق افتاده است كه شیخ طوسی و سید مرتضی بر خلاف هم ادعای اجماع نموده اند.

شیخ انصاری در رسائل در ابتدای بحث، وقوع تدافع را امر ممكن قلمداد می كند و بعداً وجوهی را متذكر می شود تا رفع تدافع بشود و ثابت گردد كه هر دو بزرگوار راجع به خبر واحد اتفاق نظر داشته اند استاد مظفر آن وجوه را متذكر می شود و سپس مورد انتقاد قرار می دهد.

۱- شیخ انصاری وجوهی را در رابطه با جمع بین سخن شیخ طوسی و سید مرتضی حكایت نموده است:

وجه اول: منظور سید مرتضی از خبر واحد كه ادعای اجماع بر عدم حجیت آن نموده است خبر واحدی بوده است كه از طریق مخالفین (غیر امامی) نقل شده باشد و شیخ طوسی خبری را كه راوی آن غیر امامی می باشد، حجّت نمی داند

وجه دوم: وَ قِيلَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ... مراد سید مرتضی از خبر واحد شاید خبر غیر ثقة باشد در آن زمان علما دفاتر و كُتبی داشتند بنام (أَصُولُ الْمَعْمُولُ بِهَا) كه در آنها روایات و گفته های معصومین (ع) ثبت شده بود و روایات اصول مزبور، مورد اعتماد و وثوق همگان بود و منظور سید مرتضی از خبر واحدی كه

حجّت ندارد خبری است که مأخوذ از آن (اصول) نباشد و شیخ طوسی ایضاً چنین خبری را حجّت نمی داند.

وجه سوّم: وَقِيلَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُ الشَّيْخِ... منظور شیخ طوسی خبری است که محفوف به قراینی باشد و افاده علم نماید سید مرتضی حتماً چنین خبری را حجّت می داند.

شیخ انصاری وجه اوّل و پس از آن وجه دوّم را تحسین نموده است و علاوه بر وجوه مذکوره وجه دیگری را ذکر نموده است و چندین بار آن را مورد تحسین و تأیید قرار داده و بهترین وجوه معرفی نموده است و ماحصل آن وجه که شماره ۴ را رقم می زند از این قرار است:

اولاً: کلمات هر دو بزرگوار را مورد توجه قرار میدهیم و بعد از آن وجه چهارم را به کار می اندازیم.

سید مرتضی می فرماید: «خبر واحدی که یقین به صدور آن از معصوم (ع) داریم حجّت است و از مورد انعقاد اجماع (بر عدم حجّت خبر واحد) بیرون می باشد». شیخ طوسی می فرماید: «خبر واحدی که راوی آن امامی و ثقة و سدید باشد و از پیغمبر (ص) و امام (ع) نقل کرده باشد و مورد طعن نباشد و همچنین قرینه ای بر طبق مضمون آن موجود نباشد، حجّت است و مورد اتفاق علمای امامیه می باشد». چگونگی جمع بین دو سخن مزبور:

اولاً می گوئیم مراد سید مرتضی از «علم» اطمینان = احتمال ۹۵ درصد مثلاً، می باشد «یقین» احتمال صد درصد است چرا دست به چنین تفسیری زده ایم؟ برای این که خود سید مرتضی (علم) را به اطمینان و سکون نفس تفسیر نموده است.

نتیجه این می شود که از نظر سید مرتضی خبری که اطمینان بصدور آن از معصوم داشته باشیم حجّت است بنا بر این منظور از قراینی که در کلام سید مرتضی ذکر شده است قرائنی است که موجب اطمینان می شود و نتیجه این می شود که از نظر سید مرتضی خبر واحدی که محفوف به قرائن باشد و قرائن مفید اطمینان می باشد، حجّت است.

من خبر الواحد الذي حكى الاجماع على عدم العمل به هو خبر الواحد الذي يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه على ذلك. وقيل: يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذ يتقارب مع الشيخ في الحكاية عن الاجماع وقيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد خبر الواحد المحفوظ بالقرائن المفيدة للمعلم بصدقه فيتفق حينئذ نقله مع نقل السيد.

می‌رویم به سراغ کلام شیخ طوسی منظور شیخ طوسی از «قرائن» که فرموده است خبر واحد باید مجرد از آن باشد قرائنی است که مفید علم باشد یعنی از کتاب و سنت و اجماع و عقل به این معنا که اگر چنین قرائنی همراه با خبر واحد باشد جواز عمل به خبر واحد بخاطر آن قرائن است نه بخاطر خود خبر واحد بنا بر این اگر خبر واحد محفوظ به قرائن حالیه و مقالیه اطمینان بخش باشد اشکال ندارد و خبری که محفوظ به قرائن اطمینان بخش است، مورد اجماع (بر حجیت خبر واحد) خواهد بود.

نتیجه تصرّفات این می‌شود: خبر واحدی که محفوظ به قرائن اطمینان بخش باشد، از نظر هر دو شخصیت حجّیت و اعتبار دارد بنابراین منظور سیّد مرتضی از خبری که اجماع بر عدم حجّیت آن قائم شده است، خبر واحدی است که مورد اطمینان نباشد و اگر مورد اطمینان باشد حجّت خواهد بود و منظور شیخ طوسی از خبری که اجماع بر حجّیت آن قائم شده است خبری است که مورد اطمینان باشد و خبری که مورد اطمینان نباشد حجّت نخواهد بود، هوش اگر داری ببین نام علی در روی ما است کاملاً واضح گردید که سیّد و شیخ با هم اتفاق نظر دارند.

هَذَا مَا أَفَادَهُ شَيْخُ أَنْصَارِي...

استاد مظفر وجه چهارم جمع را مردود می‌شناسد و می‌فرماید: توجیه مذکور با تصریحات سیّد مرتضی سازش ندارد چه آنکه سیّد مرتضی صریحاً مقصود خود را از (علم) که همان احتمال صد در صد باشد بیان فرموده است.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسّن الشيخ الانصاري منها الاول ثم الثاني. ولكنه يرى ان الارجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه^(۱) وأكد عليه اكثر من مرة، فقال: «ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن،^(۲) وهو ان مراد السيد من (العلم) الذي ادعاه في صدق الاخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه في تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذي ادعى بعض الاخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الاخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الاربع التي ذكرها اولاً، وهي موافقة الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي. ومراد السيد من الْقَرَائِنِ الَّتِي ادَّعى فِي عِبَارَتِهِ الْمُتَقَدِّمَةِ^(۳) اِحْتِفَافُ أَكْثَرِ الْأَخْبَارِ بِهَا هِيَ الْأُمُورُ الْمُوجِبَةُ لِلْوُثُوقِ بِالرَّأْيِ أَوْ بِالرِّوَايَةِ بِمَعْنَى سُكُونِ النَّفْسِ بِهَا وَرُكُونِهَا إِلَيْهَا. ثُمَّ قَالَ: «وَلَعَلَّ هَذَا الْوَجْهَ أَحْسَنَ وَجُوهِ الْجَمْعِ بَيْنَ كَلَامِي الشَّيْخِ وَالسَّيِّدِ خُصُوصًا مَعَ مِلَاحَظَةِ تَصْرِيحِ السَّيِّدِ فِي كَلَامِهِ بِأَن أَكْثَرَ الْأَخْبَارِ مُتَوَاتِرَةٌ أَوْ مُحْفُوفَةٌ وَتَصْرِيحِ الشَّيْخِ فِي كَلَامِهِ الْمُتَقَدِّمِ بِانْكَارِ ذَلِكَ».

۱- ذكر المحقق الاشتياني في حاشيته على الرسائل في هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقي صاحب المناهج، ونقل نص عبارته.

۲- از عبارت (وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ) تا حدود ۱۲ سطر که داخل پرانتز قرار گرفته است کلمات شیخ انصاری می باشد که از رسائل نقل شده است و در مقام توضیح جملات و عبارات و ارجاع ضمائر باید توجه داشت که مرجع بعضی از ضمائر در کتاب اصول فقه مذکور نمی باشد و بلکه در رسائل ذکر شده است.

چنانچه منظور از (عِبَارَتِهِ الْمُتَقَدِّمَةِ) عبارت سید مرتضی است که در رسائل نقل شده است.

۳- غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التي نقلها في السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الاعظم الرسائل.

هذا ما أفاده الشيخ الانصاري في توجيه كلام هذين العلمين، ولكنني لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لانه صرح في عبارته المنقولة في مقدمة السرائر بان مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة».

وأصرح منه^(۱) قوله بعد ذلك: «ولذلك ابطالنا في الشريعة العمل بأخبار الآحاد لانها لا توجب علماً ولا عملاً وأوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد اذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذباً وان ظننت به الصدق، فان الظن لا يمنع من التجويز فعاد الامر في العمل بأخبار الآحاد الى انه اقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً او غير صلاح».

هذا، ويحتمل احتمالاً بعيداً ان السيد لم يرد^(۲) من التجويز - الذي قال عنه انه لا

۱- انما قلت اصرح منه، لانه يحتمل في العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم والعلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق في نفسه ظنياً. وهذا احتمال لا يتطرق الى عبارته الثانية.

۲- شيخ مظفر (ره) با يك احتمال بعيد و ضعيف، می خواهد ثابت کند که منظور سید مرتضی (ره) از (علم) همان اطمینان است نه یقین و جزم.

در ذیل عبارت سید مرتضی این جمله (فَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَمْنَعُ مِنَ التَّجْوِيزِ فَعَادَ الْأَمْرُ...) ذکر شده است و معنای عبارت مذکور آن است که (ظن) با احتمال خلاف روبرو می باشد و از احتمال خلاف ممانعت نمی کند، بنا بر این در عمل بظن ایمنی نخواهیم داشت، علی ای حال اگر مراد از (تجويز و احتمال خلاف) معنای عام باشد یعنی احتمال ضعیف عقلی پنج درصد مثلاً، در این صورت معنای جمله مذکور این است که ظن حاصل از خبر عادل از احتمال ضعیف عقلی ممانعت نمی کند و مراد از ظن همان اطمینان است که در مقابل (علم) می باشد و اگر مراد از (تجويز) احتمال عقلایی باشد (یعنی احتمال ۲۰٪ که با اطمینان قابل جمع نمی باشد) در این صورت مراد از ظن غیر از اطمینان است و منظور از (علم) در عبارت سید مرتضی همان اطمینان می باشد بنا بر این، وجه چهارم توجیه، دوباره

يمنع منه الظن - كل تجويز حتى الضعيف الذي لا يعتنى به العقلاء ويجتمع مع اطمئنان النفس، بل اراد منه التجويز الذي لا يجتمع مع اطمئنان النفس ويرفع الامان بصدق الخبر، وانما قلنا ان هذا الاحتمال^(١) بعيد لانه يدفعه: ان السيد حصر في بعض عباراته ما يثبت الاحكام عند من نأى عن المعصومين او وجد بعدهم، حصره في خصوص الخبر المتواتر المفضي الى العلم واجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

واما تفسيره للعلم بسكون النفس^(٢) فهذا تفسير شائع في عبارات المتقدمين ومنهم الشيخ نفسه في العدة. والظاهر انهم يريدون من سكون النفس الجزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التعبير به في لسان المتأخرين. نعم لقد عمل السيد المرتضى^(٣) على خلاف ما أصّله هنا، وكذلك ابن ادریس

جان می گیرد.



١- احتمال مذکور گر چه کاریز می باشد و توجیه چهارم را تأیید می کند منتهی احتمال مذکور در نهایت بعد فرار دارد چه آن که سید مرتضی علم به احکام را به دو طریق ١- خبر متواتر ٢- اجماع فرقه امامیه) منحصر نموده است و هر دو طریق مفید علم (احتمال صد در صد) خواهد بود.

٢- اگر منظور سید مرتضی از (علم) همان احتمال صد در صد باشد پس چرا خود سید مرتضی (علم) را بسکون نفس تفسیر نموده است و «سکون النفس» در بطن و شکم «اطمینان» هم موجود می باشد. استاد مظفر پاسخ می دهد که منظور سید از سکون نفس مجرد «سکون نفس» نیست که تا آن را در شکم اطمینان جستجو نماییم و بلکه منظور از «سکون نفس» همان قطع و جزم خواهد بود و تعبیر به «سکون، نفس» و اراده «قطع» و «جزم» از آن، بین متأخرین شایع است.

٣- اگر کسی اعتراض نماید که سید مرتضی و ابن ادریس (ره) در مقام بحث و اظهار نظر عمل به خبر واحد را جایز نمی دانند ولیکن در مقام عمل بر خلاف

الذي تابعه في هذا القول، لانه كان كثيرا ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية في كتب اصحابنا، ومن العسير عليه وعلى غيره ان يدعى تواترها جميعا او احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلى ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابن ادریس في السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة على مراده من ذلك الكلام ومفسرا له على نحو ما احتمله الشيخ الانصاري.

وعلى كل حال سواء استطعنا^(۱) تأویل کلام السید بما یوافق کلام الشیخ اولم

مبنایشان رفتار می کنند یعنی در موقع که می خواهند فتوی صادر کنند به خبر واحد ثقه عمل نموده و از خبر واحد احکام فقهی را استنباط می کنند، در پاسخ این سوال مطلبی را که می توان گفت آن است که سید مرتضی و ابن ادریس با مبنای شان مخالفت نکرده اند و بلکه به خبری عمل کرده اند که متواتر بوده و یا محفوف به قرائن قطعیه بوده است «و مِنَ الْعَسِيرِ عَلَيْهِ...» پاسخ مذکور ناصحیح است چه آن که اخباری را که سید مرتضی و ابن ادریس و دیگران مورد عمل قرار داده اند بحدی زیاد است که نمی توانیم همه آنها را با قرائن قطعیه پیچیم و یا همه آنها را متواتر بدانیم بنا بر این عمل سید مرتضی قرینه می شود بر این که مراد از (علم) در کلام سید، همان اطمینان است و سرانجام توجیه چهارم شیخ انصاری بقوت و عظمت و احسنیت خود باقی خواهد بود.

۱- استاد مظفر پس از خروج اضطراری، و درگیر شدن با مسئله «تَدَافُعُ» بین سید مرتضی و شیخ طوسی خود را در اصل مسیر بحث قرار می دهد و به اصل مطلب (تحقق اجماع بر حجیت خبر واحد) می پردازد و می فرماید: آن چه که مسلم است این است که مرحوم شیخ طوسی، اجماع علمای شیعه را بر معتبر بودن خبر واحد (که مؤثق باشد و مأمون از کذب باشد و...) ادعا نموده و دعوای مزبور مورد قبول است و همه علما از زمان صدر اسلام تا کنون به خبر واحد مؤثق غیر مفید علم، عمل کرده اند و عمل علما مؤید اجماع مذکور خواهد بود (وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَادِلًا بِالْمَعْنَى الْخَاصِّ) یعنی راوی خبر اگر عدالت خاص (عدالت در مقام

نستطع، فان دعوى الشيخ اجماع الطائفة على اعتبار خبر الواحد الموثوق به المأمون من الكذب وان لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع - دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الاول الى اليوم حتى نفس السيد وابن ادریس كما ذكرنا، بل السيد نفسه^(۱) اعترف في بعض كلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعى انه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالاخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الاخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومه المشهورة المقطوع عليها - ويقصد بالامور المعلومه عدم عملهم بالظنون - الى ما هو مشتبّه وملتبس ومجمل - ويقصد بالمشتبه المجمل وجه عملهم باخبار الآحاد - وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي الى

شهادت) را نداشته باشد اشکالی ندارد و خبر شخص «موثوق به» حجّت خواهد بود.

مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی

۱ - ممکن است کسی بگوید: (چه اجماعی که سید مرتضی و تابعین وی مخالف با عمل بخبر واحد می باشد؟) استاد مظفر پاسخ می دهد که خود سید در بعضی از کلمات خود اشاره نموده است که طائفه امامیه از دیر زمان به خبر واحد عمل می کردند منتهی سید مرتضی مطلبی را از خودش اضافه نموده: که عمل طائفه شیعه به خبری بوده است که محفوف با قرائن باشد و به خبر مجرد از قرینه عمل نمی کردند و لذا بناچار عمل آنها به خبر واحد باید به اخباری حمل شود که محفوف به قرائن باشد.

قائلاً: (لَيْسَ يَنْبَغِي... سید مرتضی می فرمود: که نباید از امور معلومه و یقینی صرف نظر شود یعنی طائفه شیعه به ظنون عمل نمی کردند و نباید بسوی مشتبهات و ملتبسات رجوع کرد یعنی به خبر واحد عمل نمی کردند و همه می دانند که عمل به قیاس و خبر واحد مادامی که مفید علم نباشد، باطل است.

العلم وكذلك نقول في اخبار الآحاد».

ونحن نقول للسيد المرتضى: ^(۱)صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر اذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدليل القاطع على اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون - بالآخر - عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: «انه لا بد في الاحكام الشرعية من طريق يوصل الى العلم بها، لانه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على انه مصلحة يجوزنا كونه مفسدة». وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل الى العلم بالاحكام، ونقطع بالعلم - على حد تعبيره - على انه مصلحة لا نجوز كونه مفسدة.

ويؤيد ايضا دعوى الشيخ ^(۲)للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل: (منها) ما ادعاه الكشي ^(۳)من اجماع العصاة على تصحيح ما

مرکز تحقیق و پژوهش کلامی و فقهی

۱- به سید مرتضی باید بگوییم که عمل به خبر واحد عمل به غیر علم نمی باشد چه آن که حجیت و اعتبار خبر واحد با دلیل علمی ثابت شده است و عمل به خبر واحد سرانجام عمل به علم است و خبر واحد طریقی است که بتوسط آن علم و یقین به احکام شرعی حاصل می شود.

۲- قرائنی موجود است که ادعای شیخ طوسی را تأیید می کند شیخ انصاری همه قرائن را در رسائل ذکر فرموده و آقای مظفر دو تا از آنها را یاد آوری می نماید.

۳- جهت توضیح عبارت و این که سخن آقای کشی چگونه مؤید اجماع شیخ طوسی می باشد چهار نکته را باید مورد توجه داشته باشیم: نکته اول: حدود ۱۸ نفر از روایت، به (اصحاب اجماع) معروف شده اند که از نظر فقاہت و عدالت به چند طبقه تقسیم شده اند:

طبقه اول: (زرارة، محمد بن مسلم، فضیل بن یسار، ابی بصیر، بُرَید عجلّی، معروف بن خربوذ.) این شش نفر از شاگردان صادقین (ع) بودند و از نظر فقاہت و عدالت از دیگران برتری دارند.

طبقه دوم: (ابان بن عثمان، جمیل بن دراج، عبدالله بن مسکان، عبدالله بن بُکَیر، حماد بن عثمان، حماد بن عیسی.)

طبقه سوم: (یونس بن عبد الرحمن، صفوان، محمد بن ابی عُمَیر، عبدالله بن مغیرة، حسن بن محبوب، احمد بن زطی.)

نکته دوم: «صحت» در نزد قدما به این معنی است: «هَذِهِ الرَّوَايَةُ صَحِيحَةٌ» یعنی جایز العمل است و در نزد متأخرین (صحة) به معنای آن است که فلان روایت از نظر سند صحیح است و قطعاً الصدور می باشد و ممکن است بخاطر عمل نکردن اصحاب جائز العمل نباشد.

نکته سوم: محل انعقاد اجماع تارةً (تصحیح ما یصح عن جماعة) می باشد یعنی اجماع قائم شده است که عمل به آن روایت جائز است و آخری محل انعقاد اجماع آن است که فلان روایت سندش صحیح است.

نکته چهارم: (تصحیح ما یصح عن جماعة) یعنی چه؟ جمله مزبور دو معنا دارد: معنای اول: مثلاً حدیثی برای ما نقل شده و ده تا واسطه دارد و نفر پنجم آن یکی از افراد (اجماع) می باشد فرض می کنیم نفر پنجم روایت، (زرارة) می باشد. معنای (تصحیح ما یصح عن جماعة) این است که افراد بعد از «زرارة» را باید بررسی و تحقیق نماییم اگر مورد وثوق بودند بروایت مذکور عمل می شود و اما (زرارة) و افراد پیش از او تحقیق و فحص لازم ندارد.

معنای دوم: تنها (زرارة) فحص نمی خواهد و افراد بعد از او و قبل از او باید فحص گردد.

پس از توجه به نکات اربعه معنای عبارت کتاب و محل استشهاد واضح می شود آقای گشی «صاحب کتاب رجال» ادعای اجماع نموده مبنی بر این که عصا به علمای شیعه اجماع دارند: روایاتی که از طریق (اصحاب اجماع) نقل می شود جائز

یصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، اذ الاجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. و(منها) دعوى النجاشي^(۱) ان مراسيل ابن ابي عمير مقبولة عند الاصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة على عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن

العمل است و این ادعای کثی مؤید ادعای شیخ طوسی خواهد بود.

توضیح عبارت

قَوْلُهُ مَا دَعَاهُ الْكَثِيُّ... مراد از اجماع عصابه یعنی «اجماع علمای شیعه» مراد از (تصحیح مَا يَصِحُّ عَنْ جَمَاعَةٍ) یعنی علمای شیعه اجماع دارند بر این که (مَا يَصِحُّ عَنْ جَمَاعَةٍ) آن چه که از اصحاب اجماع نقل می شود صحیح است یعنی جائز العمل می باشد (اذا الاجماع وقع...) یعنی محل انعقاد اجماع آن است که روایات نقل شده ای از (اصحاب الاجماع) صحت بمعنای «جواز العمل» دارند، و محل انعقاد اجماع مسئله صحیح بودن سند نیست.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱- شرح: مؤید دوم از قرار ذیل است: (محمد ابن ابی عمیر که یکی از افراد اصحاب الأجماع) می باشد دو جور روایات نقل نموده یکی بنحو مستند که تمام افراد واسطه را نقل کرده تا به امام (ع) رسیده است دیگر بنحو مُرْسَل که بعضی از واسطه ها را ذکر نکرده است.

آقای نجاشی صاحب رجال، ادعای اجماع نموده است که روایات مُرْسَله محمد بن ابی عمیر، جائز العمل می باشد و معلوم می شود که مسانید و روایات مستندة ابن ابی عمیر، بطریق اولی جائز العمل می باشد و این بخاطر آن است که روایات محمد ابن ابی عمیر مورد وثوق است و روایات موثق جائز العمل خواهد بود و بدین وسیله اجماع شیخ طوسی مورد تأیید واقع خواهد شد. استاد مظفر تمام آن چه را که در مورد بحث بیان داشت از رسائل شیخ انصاری (ره) نقل نموده و لذا جهت دریافت تفصیل بحث به مراجعه به رسائل سفارش می نماید.

ابي عمير لا من اجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروى او لا يرسل الا عن ثقة. الى غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل. وعليك بمراجعة الرسائل في هذا الموضوع فقد استوفت البحث احسن استيفاء، واجاد فيها الشيخ فيما افاد، وألمت بالموضوع من جميع اطرافه، كعادته في جميع ابحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: «والانصاف»^(١) انه لم يحصل في مسألة يدعى فيها الاجماع من الاجماع المنقولة والشهرة العظيمة والامارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الاجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الاجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا في ضروريات المذهب».

واضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». ونحن له من المؤيدين جزاء الله خير ما يجزي العلماء العاملين.

د- دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً^(٢) الذي لا يعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق

١- شيخ انصاري تحقق اجماع را بر حجيت خبر واحد ثابت می کند و محل انعقاد اجماع را، خبر واحد ثقة و مأمون از کذب معرفی می نماید و مرحوم مظفر در بست نظریه شیخ انصاری را در هر دو مرحله می پذیرد:

١- تحقق اجماع بر حجيت خبر واحد

٢- قدر متیقن از اجماع خبر ثقة و مأمون از کذب و موثوق به خواهد بود.

٢- چهارمین دلیل بر حجيت خبر واحد «بناء عقلا» است و مهمترین ادله همین دلیل چهارم است چه آن که بقیه دلایل همان طوری که دیدیم قابل خدشه بودند و دلیل چهارم خدشه قابل توجهی ندارد و ما حصل آن از قرار ذیل است:

دلیل چهارم از دو مقدمه قطعی تشکیل می شود.

سیرت‌هم العملية، على اختلاف مشاربهم واذواقهم، على الاخذ بخبر من يشقون بقوله

مقدمه اولی: بناو دأب عقلا بر این است که در کلیه امور زندگی و مسایل اجتماعی شان بخبر واحد و به قول کسی که مورد وثوق است و از نظر راستگویی مورد اعتماد می باشد، عمل می کنند و ناگفته پیداست که عقلا کورکورانه و تعبداً چنین روشی را در پیش نگرفته اند و بلکه بخاطر آن است که از خبر و قول شخص مؤثق، اطمینان و سکون نفس و آرامش خاطر حاصل می کنند و به احتمال خلاف و کذب در مورد خبر واحد اعتنا و توجهی ندارند همان طوری که در عمل بظاهر الفاظ و افعال، به احتمال خلاف اهمیتی قائل نمی شوند و بدون شک قوام معیشت انسان ها و نظام زندگی اجتماعی آنان مبتنی بر عمل کردن به خبر واحد است چه آن که در همه مسائل و امور، تحصیل علم و یقین غیر ممکن است و اگر قرار باشد که مردم در همه مسائل و امور زندگی شان تحصیل یقین نمایند نظام اجتماعی بشر، مختل شده و اضطراب و نگرانی بر جامعه حاکم خواهد شد.

مقدمه دومی: سیره و روش مسلمین و شارع مقدس همان روش عقلا می باشد چه آن که اگر شارع مقدس روش عقلا را نسبت به مسائل شرعی و احکام الهی قبول نداشت باید اعلام می فرمود که در مسائل دینی و تحصیل احکام الهی فقهی، عمل کردن به خبر ثقة جائز نمی باشد چنان چه در مواردی که بناء عقلا مورد پسند شارع مقدس نبوده است اعلام ردع فرموده است، مثلاً: عقلا بما هم عقلا معاملات ربوی را انجام می دادند و شارع مقدس جلوی این بنا را می گیرد و اعلام ردع می نماید. نتیجه مقدمه دوم: آن است که از عدم ردع، موافقت شارع مقدس در مورد عمل به خبر ثقة کشف می شود و از هر دو مقدمه نتیجه می گیریم که نسبت به احکام شرعی خبر ثقة از نظر شارع مقدس حجت خواهد بود.

شیخ انصاری در رسائل راجع به بناء عقلا سه تا شرط را یادآوری نموده است:

- ۱- شارع مقدس از بناء عقلا اطلاع پیدا کند.
- ۲- مانعی از ردع و منع، از ناحیه شارع مقدس موجود نباشد.
- ۳- منع و ردعی از ناحیه شارع مقدس نرسیده باشد و فرموده است که شروط ثلاثه در مورد بناء عقلا بر عمل به خبر ثقة موجود است و بنابراین خبر ثقة از نظر شارع مقدس حجت می باشد.

ويطمئنون الى صدقه ويأمنون كذبه. وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتى في الاوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الامر منهم.

وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لا يعتنون بها، فلا يلتفتون الى احتمال تعدد الكذب من الثقة، كما لا يلتفتون الى احتمال خطأ واشتباهاه او غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الافعال، فان بناءهم العملي على الغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلى هذه السيرة العملية قامت معاش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي ولسادهم الاضطراب لقله ما يوجب العلم القطعي من الاخبار المتعارفة سندا ومثبتا.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية على مثل ذلك في استفادة الاحكام الشرعية من القديم الى يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء على ذلك في غير الاحكام الشرعية.

ألا ترى هل كان يتوقف المسلمون من اخذ احكامهم الدينية من اصحاب النبي ﷺ أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم في العمل بما يخبرهم الثقات عن رأي المجتهد الذي يرجعون اليه؟

وهل ترى تتوقف الزوجة في العمل بما يحكيه لها زوجها الذي تطمئن الى خبره عن رأي المجتهد في المسائل التي تخصها كالحيض مثلا؟

واذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الاخذ بخبر الواحد الثقة - فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لانه منهم بل هو رئيسهم، فلا بد ان نعلم بانه متخذ لهذه الطريقة العقلانية كسائر الناس ما دام انه لم يثبت لنا ان له في

تبلیغ الاحکام طریقاً خاصاً مخترعاً منه غیر طریق العقلاء، ولو کان له طریق خاص قد اخترعه غیر مسلك العقلاء لاذاعه وبيّنه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين على طبق سيرة باقي البشر.

وهذا الدليل قطعي لا يداخله الشك، لانه مركب من مقدمتين قطعيتين:

۱- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والاخذ به.

۲- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لانه متحد

المسلك معهم.

قال شيخنا النائيني رحمته الله كما في تقارير تلميذه الكاظمي رحمته الله (ج ۳ ص ۶۹): «واما طريقة العقلاء فهي عمدة ادلة الباب بحيث لو فرض أنه كان سبيل الى المناقشة في بقية الادلة فلا سبيل الى المناقشة في الطريقة العقلانية القائمة على الاعتماد على خبر الثقة والاتكال عليه في محاوراتهم».

واقصى ما قيل في الشك في هذا الاستدلال ^(۱) هو: ان الشارع لئن كان متحد

مركز تحت كونه علمي

۱- ما حصل مناقشه بر دليل چهارم آن است كه سیره و بناء عقلا بر عمل كردن به خبر ثقة در تمامی امور شخصی و اجتماعی شان مسلم و قطعی بوده و شك و تردیدی در آن راه ندارد منتهی سیره عقلا بما هم عقلا اگر مورد امضا و تصویب شارع مقدس نباشد، اعتباری ندارد بناء عقلا زمانی حجت است كه اذن و رضایت شارع را همراه خود داشته باشد و ردع و منعی از ناحیه شارع نرسیده باشد در حالی كه آیات و روایاتی كه از عمل بغير علم و عمل بظن، نهی نموده اند خبر ثقة را ايضاً شامل می شوند چه آنكه خبر ثقة تنها مفید ظن می باشد نه مفید قطع و جزم. مانند: قول تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) و قول معصوم (ع) (وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَرْدُوهُ إِلَيْنَا...) بنا بر این بناء عقلا مبنی بر عمل به خبر واحد ثقة مورد رضای شارع مقدس نبوده و ردع و منعی از ان ثابت است و با بناء عقلا نمی توان حجیت خبر ثقة را به اثبات رساند.

استاد مظفر: (وَقَدْ غَالَبَنَا هَذَا الْأَمْرُ ...) جواب از عدم رادعیت

المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم اذا لم يثبت الردع

آیات ناهیه را در دو مورد بررسی می نماید یکی در مورد استصحاب که از اصول عملیه است، آیات ناهیه (از عمل به استصحاب که به حکم بناء عقلا ثابت شده است) نهی و ردع نخواهد کرد چه آن که مقصود آیات ناهیه از نهی متابعت غیر علم آن است که با غیر علم واقع و حق ثابت نمی شود یعنی اگر کسی بخواهد مثلاً با ظن واقع و حقی را ثابت نماید جائز نیست لِأَنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً.

و در باب استصحاب «واقع و حقی» ثابت نمی شود و بلکه استصحاب در مقام تحیر از نظر عمل مورد استفاده واقع می شود مثلاً در استصحاب طهارت ثوب، «طهارت واقعی» ثابت نمی شود و لذا مسئله استصحاب مشمول آیات ناهیه نخواهد بود و آیات ناهیه نسبت به بناء عقلا که پشتوانه استصحاب است رادعیت ندارد و بناء عقلا بقوت خود از لحاظ پشتوانه بودن برای استصحاب، باقی خواهد بود.

و اما پاسخ از آیات ناهیه نسبت به خبر واحد، بدو تعبیر جواب داده است یکی تعبیر محقق اصفهانی و دیگری تعبیر نائینی (ره) و نتیجه هر دو تعبیر خروج تخصصی خبر ثقه از تحت آیات ناهیه می باشد:

۱- لسان آیات ناهیه، منع و ردع، از متابعت ظنی است که مجوز برای اعتماد بر آن نباشد و بر خلاف روش عقلا باشد و اما ظن حاصل از خبر ثقه مجوز دارد مجوز آن این است که خبر ثقه سکون بخش و آرامش زا می باشد و طبق روش عقلا ظن حاصل از خبر واحد ثقه (يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) خواهد بود بعبارت دیگر عمل به خبر ثقه تعبدی نیست بلکه بخاطر آن است که سکون بخش می باشد و لذا در نزد عقلا عمل به خبر ثقه مفروغ عنه بوده و بدین جهت از ثقه بودن راوی سوال می کردند و اما بتعبیر نائینی (ره) عمل به ظن حاصل از خبر ثقه از ماوراء علم نیست بلکه داخل در عمل به علم است.

بنا بر این خبر ثقه خروج موضوعی از آیات ناهیه دارد و موضوع آیات ناهیه شامل خبر ثقه نمی شود بنابراین بناء عقلا که پشتوانه خبر ثقه بود از ردع و منع شارع جان سالم از خطر آیات ناهیه بدر می برد و آیات ناهیه نسبت به آن رادعیت ندارد و علی کُلِّ حال.

منه عنها.

ويكفي في الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التي ذكرناها سابقاً في البحث السادس من المقدمة، لأنها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنّا هذا الامر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب في الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذي جرت سيرة العقلاء على الاخذ به، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم النهي عنه اذ يراد به اثبات الواقع، كقوله تعالى: «ان الظن لا يغني من الحق شيئا» بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع اليها في مقام العمل عند الشك في الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج - طبعاً - لا يجري في مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الامارات الاخرى اثبات الواقع وتخصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التي ايضاً حجيتها مستندة الى بناء العقلاء على ما سيأتي.

وذلك بان يقال - حسبما افاده استاذنا المحقق الاصفهاني رحمته في حاشيته على الكفاية ج ٣ ص ١٤ - قال: «ان لسان النهي عن اتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئاً ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلانية، بل من باب ايكال الامر الى عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتداد عليه والركون اليه. فلا نظر في الآيات الناهية الى ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء على اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته».

أو يقال - حسبما افاده شيخنا النائيني رحمته على ما في تقارير الكاظمي رحمته ج ٣ ص ٦٩ - قال: «ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تشمل خبر الثقة، لان

العمل بخبر الثقة في طريقة العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من افراد العلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلا تصلح ان تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص».

وعلى كل حال، لو كانت هذه الآيات^(۱) صالحة للردع عن مثل خبر الواحد

۱- استاد مظفر بصورت تلگرامی عدم رادعیّت آیات ناهیّه را برای خبر ثقة با کیفیت دیگری بیان می فرماید و ماحصل آن از این قرار است: ما از خارج می دانیم که عمل به خبر ثقة از تحت آیات ناهیّه خارج می باشد چه آن که عمل به خبر ثقة (که پشتوانه آن سیره و بناء عقلا می باشد) اگر مبغوض شارع مقدّس می بود و از نظر شرعی حرمت می داشت، حتماً شارع مقدّس با ادله مخصوص از آن ردّ و نهی می فرمود و تنها به عموم آیات ناهیّه اکتفا نمی فرمود چنان چه راجع به قیاس (که عمل به ظنّ حاصل از قیاس مبغوض و محرم است) صدها خبر و روایت بر ابطال و حرمت عمل به قیاس دلالت دارند و شارع مقدّس بحدی از عمل به قیاس ردّ و منع نموده است که هر مجتهدی و حتی هر مسلمان شیعی مذهب از حرمت عمل به قیاس اطلاع دارند با آن که عمل به قیاس از نظر عامّ البلوی و مورد ابتلا بودن به گُرد پای عمل به خبر ثقة نمی رسد و اگر عمل به خبر ثقة مورد ردّ و منع شارع مقدّس بود (لَعْرِفَ ذَالِكَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ) باید بین همه مسلمین و لا اقل مجتهدین و صاحب نظران، معروف می گردید که عمل به خبر ثقة همانند عمل به قیاس ممنوع می باشد و اگر عمل به خبر ثقة غیر جایز بود باید هزارها خبر و روایت بر تحریم آن وارد می شد در حالی که شنیده نشده است که فلان روایت از عمل به خبر ثقة منع نموده است و بلکه روایات متواتره جواز عمل به خبر ثقة را ثابت می نماید.

با توضیح مذکور اگر دقت بفرمایید عبارت کتاب را ترجمه می کنیم و انشاء الله کَالْعَيْنِ الْمَنْفُوشِ (پنبه زده شده) خواهد شد.

والظواهر التي جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون - لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما اطبقوا على العمل بها و جرت سيرتهم عليه.

فهذا^(۱) دليل قطعي على عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخير الواجد فلا نطيل بذكر الدور^(۲) الذي أشكوا به في المقام والجواب عنه وان شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الأصول

وَعَلَى كُلِّ حَالٍ: «به هر حال اگر آیات ناهیه برای رَدْع و مَنَع» از مثل خبر واحد و ظواهری که سیره عقلا بر عمل به آن جاری شده و مسلمان‌ها هم جزء عقلا می‌باشند، صلاحیت می‌داشت هر آئینه مسئله (رَدْع) بین مسلمان‌ها، معروف و مشهور می‌گردید و مسئله (رَدْع) برای مسلمین کشف می‌شد و مخفی نمی‌ماند و هر آئینه بر عمل بر طبق خبر ثقه اتفاق نمی‌کردند و هر آئینه سیره و روش آنها بر طبق عمل بر طبق خبر ثقه جاری نمی‌گشت.

۱- مشارالیه (هذا) همان مطلبی است که در ضمن سه سطر بیان گردید و ما آن را ترجمه کردیم (یعنی اگر آیات ناهیه صلاحیت رَدْع را داشت بین مسلمین معروف می‌گردید) این مطلب مزبور دلیل قطعی است بر این که آیات ناهیه صلاحیت رَدْع را ندارد البته مطلب مذکور با توضیح و تشریح که بیان نمودیم، دلیل قطعی بر عدم رادعیت آیات ناهیه خواهد بود و بدون توضیح مزبور از سه سطر عبارت کتاب که اجمال و ابهام دارد چنان دلیل قطعی حاصل نمی‌گشت.

۲- استاد مظفر در عبارت مذکور از «دَوْر» نام برده است و قصه «دَوْر» به طور اجمال از این قرار است مرحوم آخوند در کفاية الأصول از اشکال مذکور (آیات ناهیه رادع از بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه می‌باشد) سه تا جواب داده است، جواب سوّم مربوط به دَوْر می‌باشد یعنی از طریق لزوم دَوْر می‌خواهد ثابت نماید که آیات ناهیه نمی‌توانند رادع بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه باشد.

و ماحصل آن از این قرار است: اگر آیات ناهیه بناء عقلا را مبنی بر عمل به خبر ثقه مَنَع و رَدْع نمایند دَوْر محال لازم می‌آید چه آن که رادعیت آیات از بناء عقلا متوقف بر آن است که بناء عقلا مخصّص آیات نباشد چه آن که اگر بناء عقلا مخصّص آیات ناهیه باشد، کمر آنها را می‌شکنند و دیگر توان رَدْع و مَنَع را نخواهند داشت و از آن طرف مخصّص نبودن بناء عقلا برای آیات ناهیه، متوقف بر آن است که آیات رادع از بناء عقلا باشند (چه آن که اگر آیات رادع نباشند، بناء عقلا مخصّص آیات خواهد بود) بنابراین رادع بودن آیات، توقف دارد بر رادع بودن آیات و این توقف شیء است بر نفس شیء و دَوْر است و محال خواهد بود. کوتاه سخن: بعضها از لزوم دَوْر پاسخ داده‌اند و استاد مظفر نظرش آن است که ما برای پاسخ دادن از آیات ناهیه احتیاج به دلیل دَوْر نداریم و اطاله سخن جهت ذکر دَوْر و پاسخ آن فایده و سودی ندارد.

الباب الثالث - الإجماع

الاجماع احد معانيه^(١) في اللغة: الاتفاق.

۱- آیا اجماع می تواند یکی از دلایل اثبات حکم شرعی به طور مستقل در مقابل کتاب و سنت و دلیل عقل باشد یا خیر؟
استاد مظفر ابتداء معنای لغوی و اصطلاحی اجماع را بیان می کند و سپس حجیت و دلیل بودن آن را نسبت به اثبات احکام شرعی از نظر علمای اهل تسنن و اهل تشیع، مورد تحقیق و بررسی قرار می دهد و اثبات می نماید که اجماع از نظر علماء شیعه نمی تواند به طور مستقل در مقابل کتاب و سنت اثبات گر حکم شرعی باشد و علماء سنی گرچه آن را دلیل مستقل پنداشته اند و دچار اشتباه شده اند.

معنی و مفهوم اجماع

از نظر لغت (اجماع) در چندین معنا به کار رفته است:

- ۱- اجماع یعنی عَزَمَ و قَصَدَ. در بعضی از روایات چنین آمده (لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَجْمَعْ الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) لم يجمع به معنای (لَمْ يَقْصُدْ) آمده است.
- ۲- (اجماع) به معنای اتفاق مثلاً می گویند (اجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى كَذَا) ای «اتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى كَذَا» بنابراین یکی از معانی لغوی (اجماع) اتفاق است و لذا مرحوم مظفر در عبارت کتاب فرموده است (الْإِجْمَاعُ أَحَدُ مَعَانِيهِ فِي اللُّغَةِ الْإِتْفَاقُ)

یکی از معانی (اجماع) در لغت اتفاق است.

معنای اصطلاحی (اجماع) یک نوع اتفاق خاصی می باشد که علمای علم اصول طبق مبانی اعتقادی شان تعبیرات گوناگونی راجع به معنای اصطلاحی (اجماع) ارائه نموده اند.

۱- اجماع یعنی اتفاق فقهای مسلمین بر حکم شرعی

۲- اجماع یعنی اتفاق اهل حلّ و العقد.

اهل حلّ و العقد کسانی هستند که امور و کارهای مهم اجتماعی و سیاسی و دینی مسلمانان را بدست آنها حلّ و فصل و به اصطلاح (باز و بسته) می گردید.

چنان چه شیخ طوسی در کتاب تهذیب فرموده است که (اجماع) عبارت است از اتفاق اهل حلّ و العقد از امت محمد (ص) و فخر رازی تقریباً اجماع را به همین معنا تفسیر نموده است.

۳- بعضی ها گفته اند اجماع یعنی اتفاق امت محمد (ص) بر حکمی از احکام شرعی.

استاد مظفر می فرماید: از تعبیرات مزبور می توانیم یک معنای جامعی را به عنوان معنای اصطلاحی (اجماع) مشخص نماییم: «اجماع» اتفاق جماعتی که آن اتفاق شأنیت اثبات حکم شرعی را داشته باشد، بنا بر این بهر اتفاقی از هر جماعتی بی سر و پا، (اجماع) اطلاق نمی شود.

علی ای حال علمای اهل سنت (اجماع) را دلیل مستقل می دانند و همان طوری که با دلیل کتاب و سنت حکم شرعی به اثبات می رسد، اجماع ایضاً اثبات گر حکم شرعی خواهد بود.

به عبارت دیگر اصولیین اهل تسنن اجماع را من حیث هوّ و بدون آن که شرط و شروطی را قائل بشوند حجّت می دانند و بوسیله آن، احکام شرعی را ثابت می نمایند و اما علمای امامیه می گویند اگر از اجماع قول معصوم (ع) کشف شود اعتبار دارد و الا اعتباری نخواهد داشت و راجع به کیفیت کشف از قول معصوم (ع) در آینده نزدیک تحقیق خواهیم نمود که یا از طریق حسّ است و یا از طریق قاعده

والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص.
وهو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي.
او اتفاق اهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.

لطف و یا از طریق حدس خواهد بود.

از نظر علمای شیعه اجماع در صورتی حجّت است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و لذا از باب سنّت حجّت می باشد بنابر این از نظر علمای شیعه ادله احکام شرعی سه تا می شود (کتاب و سنّت و عقل) و این که در مقام شمارش ادله احکام را چهار تا شمرده اند از این جهت است که روش درسی در علم اصول این چنین بوده است که ادله احکام شرعی را چهار تا می دانستند و بخاطر محفوظ ماندن روش مذکور اجماع را یکی از ادله بحساب آورده اند و تعداد ادله به چهار تا رقم خورده است و الا در حقیقت اگر اجماع حجّیت و اعتباری داشته باشد بخاطر کشف از قول معصوم (ع) می باشد و در این صورت اجماع به (سنّت) برگشت خواهد داشت.

کوتاه سخن: از نظر علمای شیعه معیار در حجّیت و اعتبار (اجماع) کشف از قول معصوم (ع) است و لذا اگر از اتفاق عده ای از علما بطور یقین قول معصوم (ع) کشف شود این اتفاق از نظر شیعه اجماع محسوب می شود چه آن که معیار حجّیت را دارا می باشد و اگر اتفاق علما در مسئله حاصل شود و کاشف از قول معصوم (ع) نباشد این اتفاق اعتباری ندارد.

نقطه اساسی و جوهره نزاع

از بیان مذکور معلوم گردید که نقطه اساسی اختلاف شیعه و سنی در مورد اجماع آن است که از نظر علما شیعه معیار و مناط حجّیت اجماع همان کشف از قول معصوم (ع) می باشد و اگر حجّیت اجماع ثابت شود برگشت به سنّت دارد و به عنوان دلیل مستقل مطرح نخواهد بود.

و اما از نظر علما سنی نفس اتفاق و اجماع مورد توجّه است و مسئله کشف از قول معصوم (ع) نقشی ندارد و بنا بر مبنای علما سنی اگر حجّیت اجماع ثابت شود به عنوان دلیل مستقل در ردیف کتاب و سنّت و عقل قرار می گیرد.

او اتفاق اُمة محمد^ص علی الحكم.

علی اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها - علی ما يظهر - ترمي الى معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في اثبات الحكم الشرعي.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لا شأن لآرائهم^{في} استشكاف الحكم الشرعي، وانما هم تبع للعلماء ولاهل الحل والعقد.

وعلی كل حال، فان هذا (الاجماع) بماله من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من اهل السنة احد الادلة الاربعة او الثلاثة^(۱) علی الحكم الشرعي، في مقابل الكتاب والسنة.

اما الامامية فقد جعلوه ايضا أحد الادلة علی الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية^(۲) واسمية فقط، مجازاة للنهج الدراسي في اصول الفقه عند السُّنِّيِّين أي انهم لا يعتبرونه دليلا مستقلا في مقابل الكتاب والسنة، بل انما يعتبرونه اذا كان كاشفا عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للاجماع، بل الحجة

۱- عبارت (أَوِ الثَّلَاثَةِ) اشاره به این است که گروهی از اهل سنّت دلیل عقل را قبول ندارند و یا بعضی از اقسام ادله عقلی را منکر هستند بنابراین آنها ادله احکام شرعی را سه تا می دانند (کتاب و سنّت و اجماع).

۲- یعنی از نظر علما شیعه تنها از نظر شکل ظاهری (اجماع) را یکی از ادله قرار داده است (مُجَاوَزَةُ لِلنَّهْجِ الدِّرَاسِيِّ) بخاطر مراعات نمودن روش بحث که در بین سنیها، در علم اصول فقه، مرسوم بوده است و این مراعات و مدارا نمودن با برادران سنّی عمل مرضی و پسندیده خواهد بود.

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروّت، با دشمنان مدارا

في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الامامية في اطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم في الاصطلاح اجماعا، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشفا قطعيا^(١) عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم وان سمي اجماعا بالاصطلاح. وهذه نقطة خلاف جوهرية في الإجماع، ينبغي أن نجليها ونلتمس الحق فيها، فان لها كل الاثر في تقسيم الإجماع من جهة حجيتها.

ولاجل أن نتوصل الى الغرض المقصود لا بد من توجيه بعض الاسئلة لانفسنا لنتلمس الجواب عليها.

أولاً- من اين انبثق للاصوليين القول بالاجماع، فجعلوه حجة ودليلا مستقلا على الحكم الشرعي: في مقابل الكتاب والسنة.

ثانياً- هل المعتبر عند من يقول بالاجماع اتفاق جميع الامة، او اتفاق جميع العلماء في عصر من العصور، او بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد باقوالهم؟

اما السؤال الاول: (٢)

١- مرحوم مظفر در حدود بعد از ٩ صفحه راجع به كيفيت كشف قول معصوم (ع) بوسيله اجماع بحث جالبى را مطرح مى فرمايد فانتظر.

٢- **شرح:** استاد مظفر به منظور اين كه ثابت نمايد (اجماع) بما هو اجماع و با قطع نظر از كشف قول معصوم (ع) نمى تواند در مقابل كتاب و سنت دليل مستقل و جداگانه اى براى اثبات حكم شرعى باشد دو تا سوال را مطرح مى نمايد و در مقام پاسخ، مطالب ارزنده اى را بيان مى فرمايد و سرانجام ثابت مى نمايد كه اجماع من حيث هو هو هيچ ارزش و قيمتى نخواهد داشت.

سوال اول: قول به اجماع برای اصولیین از کجا پیدا شد و اصولیین روی چه انگیزه‌ای اجماع را حجت شرعی و دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت شناختند؟ استاد مظفر در طی چهار صفحه و نیم پاسخ این سوال را بیان می‌فرماید و از مجموع بیانات وی پنج (۵) نکته استفاده می‌شود بدون شک توجه به نکات که بیان خواهند داشت پاسخ سوال مذکور و پاسخ خیلی از سوالات دیگری را در مسئله مورد بحث روشن خواهد ساخت.

نکته اول: آن چه که مسلم است آن است که با مراجعه به وجدان سالم دینی و مذهبی، انسان در می‌یابد که مجرد اجماع همه مردم و یا اتفاق امتی از امت‌ها از حیث اجماع و اتفاق بودن، ارزش علمی ندارد یعنی اتفاق بما هو اتفاق یا از ناحیه مردم باشد و یا از ناحیه علما و یا از ناحیه یک امت باشد در رابطه با اثبات احکام شرعی الهی ارزشی ندارد چه آن که بین اتفاق و علم پیدا کردن بحکم الهی ملازمه‌ای وجود ندارد پس این مطلب قابل انکار نیست که اتفاق و اجماع نه ملازمه عادی و نه ملازمه عقلی (با اقسام ثلاثه ملازمه بین و غیر بین و به معنی الاخص) با احکام شرعی ندارد.

نکته دوم: اجماع مورد بحث غیر از قضایای مشهوره عملیه است در جزء دوم اصول فقه در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم که یکی از اقسام قضایای مشهوره، قضیه‌ای است بنام (التأییدات الصلاحيه) که به (المحمودات) و به (الآراء المحموده) ایضاً نامبرده شده است و آن قضایایی است که بخاطر تحصیل مصلحت و مصالح عامه، مورد تطابق آراء عقلا واقع می‌شود چه آن که در این قضایا آداب ذی مصلحت و مصالح عامه وجود دارد مانند (العدل حسن و الظلم قبیح) در قضایای مذکور از حکم عقلی عملی بر حسن عدل و قبح ظلم، حکم شرعی مبنی بر وجوب عدل و حرمت ظلم، کشف خواهد شد چه آن که شارع رئیس عقلا و آفریننده عقل می‌باشد.

نتیجه: حساب کشف حکم شرعی از تطابق آراء عقلاء جدای از مسئله اجماع است و این تطابق آراء عقلا عبارت آخرای دلیل عقل عملی است که در مقابل کتاب

و سنت و اجماع می باشد و قائلین به حجیت اجماع دلیل عقلی مذکور را منکر هستند و اشاعره دلیل عقلی مذکور را قبول ندارند چرا و به چه کیفیتی منکر شده اند؟ به ج ۱ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه نمایید.

بنابر این مسئله اجماع و اتفاق مردم (که محل بحث است) داخل در تطابق آراء عقلا نخواهد بود چه آن که در تطابق آراء عقلا داعی و انگیزه تطابق آراء، آداب ذی مصلحت و مصالح عامه می باشد و از تطابق چنین آراء، حکم شرعی کشف می شود و اما بخلاف اجماع و اتفاق مردم که شاید بداعی و انگیزه عادت و تأثرات نفسانی و شبهات و احساسات مذهبی و یا مسایل سیاسی باشد از چنین انفاقی هرگز حکم شرعی کشف نمی شود.

نکته سوم: وَلَوْ أَنَّ إجماع الناس... (دلیل بر عدم حجیت اجماع بما هو إجماع): اگر اجماع مردم بما هو اجماع با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع) حجت باشد و حکم الهی را ثابت نماید، باید اجماع و اتفاق امت های غیر اسلامی مانند: یهود و نصاری و مجوس و غیر و... ایضاً حجت باشد و الأزم باطل فالملزوم مثله.

اما بطلان لازم: احدی از علمای جهان اسلام اجماع و اتفاق امم غیر اسلامی را حجت نمی داند.

نکته چهارم: (إِذَنْ كَيْفَ اتَّخَذَ الْأُصُولِيُّونَ...

با توجه به نکات ثلاثه یک سوال و پرسش مهم و جدی و از یک لحاظ سرنوشت ساز و از جهت دیگر بسیار خطرناک و ویرانگر و مخوف و وحشت انگیز و بنیان کن و لرزه افکن و مذهب برانداز، قیافه نشان می دهد که چگونه علمای اهل تسنن اجماع و اتفاق تنها مسلمین را حجت قرار داده اند و با چه دلیل و برهانی اجماع را حجت می شناسند؟ و این پرسش (اگر پاسخ قانع کننده ارائه نکنند که نکرده اند) اساس مذهب و مسلک آنها را ویران خواهد ساخت.

(اولین اجماعی که علمای سنی به آن عمل کردند)

بابازگشت به تاریخ مسلمین معلوم میشود اولین باری که اجماع، مورد استفاده واقع

گردید این بود که علمای اهل سنت مدعی شدند که خلافت ابی بکر بحکم اجماع مسلمین تحقق یافته است اگر کاملاً دقت شود و ماجرأ دقیق بررسی شود معلوم می‌گردد که اجماع مذکور از جهات چندی مخدوش بوده و دلیلی بر اعتبار و حجیت آن وجود ندارد.

مدرک و دلیلی بر خلافت ابی بکر در اختیار نداشتند نه از قرآن و نه از گفتار نبی اکرم (ص) چون ندیدند و حقیقت ره افسانه زدند و لذا مجبور شدند از طریق اجماع مشروعیت خلافت او را تثبیت نمایند و علاوه در مورد اجماع اشتباهانی را مرتکب شدند.

أولاً: ادعا نمودند که مسلمانان اهل مدینه و اهل حل و عقد از علمای مدینه بر خلافت ابی بکر و بر بیعت با او، اجماع کرده‌اند در صورتی که همه علما بیعت نکردند عده‌ای از علمای مسلمین حتی بزور و جبر هم دست بیعت به «ابی بکر» ندادند.

و ثانیاً: مدعی شدند که مسئله امامت و خلافت از فروع دین است در صورتی که مسئله خلافت و امامت تداوم همان نبوت است و از اصول دین خواهد بود و اجماع اگر حجّت باشد در مورد فروع دین حجّت است و در مورد اصول دین تمسک به اجماع غیر معقول است اگر کسی راجع به توحید به اجماع استدلال نماید عقلاء به او می‌خندند.

و ثالثاً: مدعی شدند که اجماع مستقل از کتاب و سنت است در آینده ثابت خواهیم نمود که اجماع به عنوان دلیل مستقل اعتباری ندارد. و آقایان علمای سنی مورد اجماع را گسترش داده‌اند و در تمامی مسائل فرعی و شرعی برای اجماع اعتبار قائل شده‌اند.

نکته پنجم: علمای اهل سنت، جهت اثبات حجیت اجماع من حیث هو هو به کتاب و سنت و عقل استدلال کرده‌اند.

استاد مظفر هر یک از استدلال به کتاب و سنت و عقل را به طور مرتب و منظم ذکر می‌نماید و به هر یک پاسخ می‌دهد و مخصوصاً روی استدلال به عقل، بیشتر تکیه

فان الذي يثيره في النفس ويجعلها في موضع الشك فيه ان اجماع الناس جميعا على شيء او اجماع أمة من الامم بما هو اجماع واتفاق لا قيمة علمية له في استكشاف حكم الله، لانه لا ملازمة بينه وبين حكم الله. فالعلم به لا يستلزم العلم بحكم الله بأي وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشيء الذي يجب ألا يفوتنا التنبيه عليه في الباب انا قد قلنا فيما سبق في الجزء الثاني وسيأتى: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء في القضايا المشهورة العملية التي نسميها الآراء المحموده والتي تتعلق بحفظ النظام والنوع يستكشف به الحكم الشرعي، لأن الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الاجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلي الذي نقول بحجيته في مقابل الكتاب والسنة والاجماع. وهو من باب التحسين

می کند و پاسخ مفصل تری از آنکه می فرماید و در پایان (و بِالْخِتَامِ نَقُولُ) نتیجه بررسی های خود را که تحت عنوان (وَأَمَّا السَّوَالُ الْأَوَّلُ) بیان فرمودند، اعلام می نماید: اجماع از این جهت که حجّت و دلیل شرعی باشد و مصدر تشريع اسلامی شناخته شود بهاء و ارزشی ندارد و مسالک ثلاثه ای که علمای اهل تسنّن خواستند با آن ها حجّیت اجماع را ثابت نمایند، دردی را دوا نکردند و حجّیت اجماع را من حیث هو، ثابت نکردند.

بنابر این اجماع و اتفاق ولو آن که از ناحیه همه مردم و جمیع علما و کلیّه مسلمین حاصل گردد مورد اعتماد نخواهد بود آری اگر اجماع کاشف از قول معصوم (ع) باشد مورد اعتماد است منتهی اعتبار و حجّیت از آن قول معصوم (ع) می باشد نه آن که از آن اتفاق و اجماع من حیث هو، باشد و بلکه در فرض کشف از قول معصوم (ع) اجماع و اتفاق مانند خبر متواتر است که جزء «سنت» به حساب می آید و داخل در دلیل (سنة) خواهد بود.

والتقيح العقليين الذي ينكره هؤلاء الذاهبون الى حجية الاجماع.
 اما اجماع الناس - الذي لا يدخل في تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء - فلا
 سبيل الى اتخاذه دليلا على الحكم الشرعي، لأن اتفاقهم قد يكون بدافع العادة او
 العقيدة او الانفعال النفسي او الشبهة او نحو ذلك. وكل هذه الدوافع من خصائص
 البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فاذا حكموا بشيء بأحد هذه الدوافع
 لا يجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم على حكم بما هو اتفاق
 ان هذا الحكم واقعا هو حكم الشارع.

ولو ان اجماع الناس بما هو اجماع كيفما كان وبأي دافع كان، هو حجة ودليل
 - لَوْ جَبَّ - ان يكون اجماع الامم الاخرى غير المسلمة ايضا حجة ودليلا. ولا يقول
 بذلك واحد ممن يرى حجية الاجماع.

اذن! كيف اتخذ الاصوليون اجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم
 على ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقري الى اول اجماع اتخذ
 دليلا في تاريخ المسلمين. انه الاجماع المدعى على بيعة ابي بكر خليفة للمسلمين. فانه
 اذ وقعت البيعة له - والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآني والسنة
 النبوية - اضطروا الى تصحيح شرعيتها من طريق الاجماع فقالوا:

اولا - ان المسلمين من اهل المدينة او اهل الحل والعقد منهم اجمعوا على بيعته.
 وثانيا - ان الامامة من الفروع لا من الاصول.

وثالثا - ان الاجماع حجة في مقابل الكتاب والسنة، أي انه دليل ثالث غير
 الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلا في جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلکوا
 لاثبات حجيته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعي ألا يجعلوا^(١)

١- یعنی علمای اهل سنت برای اثبات حجیت اجماع بادلّه ثلاثه (کتاب و سنت و عقل) استدلال کرده اند و به اجماع استدلال نکرده اند چه آن که اگر جهت اثبات

الاجماع من مسالكه لانه يؤدي الى اثبات الشيء بنفسه، وهو دور باطل.
 اما (مسلك الكتاب) فأيات استدلوها بها لا تنهض دليلاً على مقصودهم،
 واولاها بالذكر آية سبيل المؤمن، وهي قوله تعالى^(۱) (سورة النساء ۱۱۵): «ومن
 يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
 ونصله جهنم وساءت مصيراً». فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فاذا أجمع

حجيت اجماع به اجماع استدلال شود دور لازم می شود.

۱- (سورة نسا آیه ۱۱۴) (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَ
 يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا).
 «کسی که بعد از آشکار شدن حق از در مخالفت با پیامبر در آید و از راهی جز راه
 مؤمنان پیروی کند ما او را به همان راه که می رود می بریم و به دوزخ داخل می کنیم
 و پایگاه بدی دارد».
 (نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) ما او را به همان راه که می رود می کشانیم. شافعی به این آیه برای
 حجیت اجماع استدلال نموده که باید راه مؤمنین را در پیش بگیریم و اجماع
 مسلمین حجّت است.

آیه مذکور به دو جهت دلالت بر حجیت اجماع ندارد:

اولاً: مجازات هایی که در آیه تعیین شده برای کسانی است که آگاهانه مخالفت با
 پیغمبر (ص) کنند و راهی غیر از راه مؤمنان را انتخاب نمایند یعنی این دو، باید
 دست به دست هم بدهند تا چنان ثمره شومی داشته باشد و انگهی باید از روی علم
 و آگاهی صورت گیرد و این موضوع هیچ گونه ارتباطی با مسئله حجیت اجماع
 ندارد.

ثانیاً: منظور از سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ، راه توحید و خداپرستی و اصل اسلام است نه
 فتاوی فقهی و احکام فرعی، همان طوری که ظاهر آیه علاوه بر شأن نزول آن به این
 حقیقت گواهی می دهد. (به تفسیر آیه در تفاسیر مراجعه شود).

المؤمنون على حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعي على ما نقل عنه.

ويكفي في رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالي منها اذ قال^(١):
«الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نولّه ما تولّى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقّة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذبّ عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى».

ثم قال: «وهذا هو الظاهر السابق الى الفهم» وهو كذلك كما استظهره. أمّا الآيات الأخرى^(٢) فقد اعترف الغزالي كغيره في عدم ظهورها في حجّة الاجماع، فلا نطيل بذكرها^(٣) ومناقشة الاستدلال بها.

١- المستصفى ج ١ ص ١١١.

٢- مانند آیه (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...)

واما (مسلك السنة) فهي احاديث رواها بما يؤدي مضمون الحديث (لا تجتمع أمتي على الخطأ)،^(١) وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منها عصمة الامة الاسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجماعها كقول المعصوم حجة ومصدرا مستقلا لمعرفة حكم الله.

وهذه الاحاديث - على تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم لتواترها معنى - لا تنفع في تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامة كل الامة، لا بعضها فلا يثبت بهذه الاحاديث عصمة البعض من الامة، بينما ان مقصودهم من الاجتماع اجماع خصوص الفقهاء او اهل الحل والعقد في عصر من العصور، بل خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهي طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة يطمئنون اليهم كما هو الواقع في بيعة السقيفة. فأنى لنا أن نحصل على اجماع جميع الامة بجميع طوائفها واشخاصها في جميع العصور الا في ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولا تحتاج في اثبات الحكم بها الى القول بحجية الاجماع.

واما (مسلك العقل) الذي عبر عنه بعضهم بالطريق المعنوي - فغاية ما يقال في توجيهه: ان الصحابة اذا قضاوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع، واذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم

١- (لا) برای نفی است یعنی امت من هر خطا اجتماع نمی کنند.

قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة. والتابعون وتابعو التابعين اذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه:

بان اجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك في ان هذا علم قطعي بالحكم الواقعي، فيكون حجة لانه قطع بالسنة، ولا كلام لاحد فيه، لان هذا الاجماع يكون من طرق اثبات السنة.

واما اذا لم يعلم بسببه قول المعصوم - كما هو المقصود من فرض الاجماع حجة مستقلة ودليلاً في مقابل الكتاب والسنة - فان قطع المجمعين مهما كانوا لثن كان يستحيل في العادة قصدهم الكذب في ادعاء القطع كما في الخبر المتواتر فانه لا يستحيل في حقهم الغفلة او الاشتباه او الغلط، كما لا يستحيل ان يكون اجماعهم بدافع العادة او العقيدة او أي دافع من الدوافع الاخرى التي أشرنا اليها سابقاً. ولأجل ذلك اشترطنا في التواتر الموجب للعلم الا يتطرق اليه احتمال خطأ المخبرين في فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه في كتاب المنطق الجزء الثالث ص ١٠.

ولا عجب في تطرق احتمال الخطأ في اتفاق الناس على رأي، بل تطرق الاحتمال الى ذلك اكثر من تطرقه الى الاتفاق في النقل، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه اكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلي او المعنوي لو تم، فأى شيء يخصه بخصوص الصحابة او المسلمين او علماء طائفة خاصة من دون باقي الناس وسائر الامم، الا اذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين او بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى وهي العصمة من الخطأ. فاذاً - على التقدير - لا يكون الدليل على الاجماع الا هذا الدليل الذي يثبت العصمة للامة المسلمة او بعضها، لا الطريق العقلي المدعى.

وهذا رجوع الى المسلك الاول^(۱) والثاني وليس هو مسلکا مستقلا عنها. وبالاختتام نقول: اذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تتم لنا ادلة على حجیة الاجماع من اصله من جهة انه اجماع، فلا يظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الاسلامي مهما بالغ الناس في الاعتماد عليه. وانما يصح الاعتماد عليه اذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذ كالخبر المتواتر الذي تثبت به السنة. وسيأتي البحث عن ذلك.

وأما السؤال الثاني: (۲)

۱- یعنی اگر با دلیل «عصمت از خطا» برای امت اسلامی ثابت شود این دلیل و وجود «عصمت از خطا» در امت مسلمان گرچه حجیت اجماع را ثابت می کند و لکن دلیل مذکور دلیل عقلی نخواهد بود بلکه آن دلیلی که «عصمت از خطا» را ثابت می کند یا از آیات است و یا از روایات بنا بر این مسلک سومی به مسلک اولی و دومی برمی گردد و مستقل نخواهد بود.

۲- شرح: سؤال دوم آن است که در تحقق اجماع عند قائلین به اجماع، چه اتفاقی معتبر می باشد، اتفاق جمیع امت و یا اتفاق جمیع علما در یک عصر و یا اتفاق بعضی از علمای مورد اعتماد؟

استاد مظفر در مقام پاسخ از سؤال مزبور، از خطا و اشتباهی را که علمای اهل سنت مرتکب شده اند، پرده برمی دارد و ماحصل فرمایش مرحوم مظفر از این قرار است: آن چه که از دلایل ثلاثه متقدمه (که علمای اهل سنت برای حجیت اجماع اقامه کردند) استفاده می شود این است: اجماعی که بر حجیت آن دلایل ثلاثه اقامه شده است زمانی محقق می شود که اتفاق کل امت اسلامی و یا اتفاق همه مؤمنین ثابت شود و اگر اتفاق کل محقق نشود یک نفر و یا چند نفر مخالف موجود باشد اجماع محقق نخواهد شد چه آن که طبق مقتضای دلیل «عصمت از خطا» برای امت اسلامی و یا برای علمای اسلامی در صورتی اجماع موجب قطع و یقین می شود که

فالذي يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضي بأن الحجة انما هو اجماع الامة كلها او جميع المؤمنين بدون استثناء، فمتى ما شذ واحد منهم أي كان فلا يتحقق الاجماع الذي قام الدليل على حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كان واحدا لا يحصل القطع بحجية اجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العصمة على تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما تثبت لجميع الامة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم الى حجية الاجماع - هو اثبات شرعية بيعة ابي بكر - لم يحصل لهم، لانه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علي عليه السلام وجماعة كبيرة من بني هاشم وباقي المسلمين، ولئن التجأ اكثرهم^(۱) بعد ذلك الى البيعة فانه بقي منهم من لم

مخالفي در کار نباشد و در صورت وجود مخالف با مجمعين، «اجماع» حجيت و اعتبار خود را از دست خواهد داد.

و از اين جاست كه علمای اهل سنت مرتكب «كذّاب» شده‌اند چه آن كه در مقام استدلال، اجماعی را حجّت می‌دانند كه مبتنی بر اتفاق كلّ باشد و در مقام تطبیق و عمل به اجماع، روش دیگری را در پیش می‌گیرند یعنی غرض اصلی آنها از حجّت اجماع این است كه زیر بنای مكتب و مذهب خود را (كه خلافت «ابی بكر» باشد) ثابت نمایند و لكن خلافت ابي بكر و مشروعيت بيعت با او را با اجماعی ثابت كردند كه مبتنی بر اتفاق كلّ امت و یا لااقل، اتفاق همه علمای آن عصر نمی‌باشد چه آن كه با تواتر ثابت شده است كه حضرت علي (ع) و جماعتی از بنی هاشم و عده زیادی از مسلمین با خلافت ابي بكر مخالفت كردند و گرچه يك عده از مخالفين پس از اعلام مخالفت با اجبار بيعت نمودند و در عين حال بعضی از آنها تا آخر عمر دست بيعت به دست «ابی بكر» ندادند و یکی از آن افراد «سعد بن عبادة» بود تا آخر عمر مقاومت كرد و بيعت ننمود و سرانجام او را به قتل رساندند و اشاعه دادند كه عامل مرگ او (جن) بوده است و لذا به (قَتِيلُ الْجَنِّ) شهرت یافت و «بلال حبشی» و غيره تا آخر عمر دست بيعت به «ابی بكر» ندادند.

۱- یعنی اكثر مخالفين خلافت «ابی بكر» بعد از مخالفت از بيعت، بر اثر جبر و

یبایع حتی مات مثل سعد بن عبادۃ (قتیل الجن!).

ولاجل هذه المفارقة^(۱) بین ادلة الاجماع وواقعه الذي ارادوا تصحيحه كثرت

زور و اعمال قدرت به بیعت به «ابی بکر» پناه بردند و در عین حال عده‌ای بودند که حتی با زور و جبر هم دست به بیعت به ابی بکر، ندادند و یکی از آنها سعد بن عبادۃ بود و بلال حبشی و غیره...

۱- نظر بر این که آقایان به این تدلیس ظاهر و آشکار توجه داشتند و متوجه بودند که ادله حجیت اجماع، با اجماعی که در مورد خلافت «ابی بکر» ادعا کردند، اصلاً سازگاری ندارد و پرواضح است که در مورد خلافت «ابی بکر» از اتفاق کل خبری نبوده و لذا بخاطر سرپوش گذاشتن روی تدلیس مزبور، از ناحیه علمای اهل سنت اقوال کثیری بوجود آمد:

۱- مالک یکی از علمای معروف اهل سنت گفت: تنها اجماع اهل مدینه حجّت می باشد.

۲- بعضی از علمای اهل سنت گفتند: اتفاق اهل مکه و مدینه و اهل هر دو شهر کوفه و بصره حجّت می باشد.

۳- عده‌ای از علما گفتند: اجماع اهل حلّ و عقد حجّت است.

۴- عده‌ای از آنها اجماع فقها و صاحب نظران را حجّت می دانند.

۵- بعضی از آنها اجماع اکثر مسلمین را حجّت می دانند.

۶- بعضی از آنها گفتند: اجماع مجمعین که بسر حد تواتر باشد حجّت است.

۷- بعضها گفتند: اجماع صحابه حجّت است نه اجماع کسانی که بعد از صحابه آمدند.

کوتاه سخن هیچ یک از اقوال مذکور دلیل و سندی ندارد و با این اقوال نمی توانند مشکله خلافت «ابی بکر» را حل نمایند.

یعنی انگیزه قائل شدن به اقوال مذکور در مورد اجماع، این است که می خواستند دست و پای بزنند و خلاف کاری‌های خلفای ثلاثه را تصحیح و توجیه نمایند و شدیداً بخیص و بیص افتادند و بالاخره نتوانستند با تن در دادن به حجیت اجماع به

الاقوال في الباب لتوجيهها: فقال ما لك - على ما نسب اليه -: ان الحجة هو اجماع اهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر اجماع اهل الحل والعقد. وقال: بعض: المعتبر اجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار باجماع اكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. وقال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك الى داود

هدف اصلی شان نایل شوند.

چه آن که از بیانات گذشته معلوم گردید: ادله ای که اثبات حجیت اجماع را در عهده داشتند (بر فرض قبول آنها) تنها چیزی را که ثابت می کند حجیت اجماعی است که مبتنی بر اتفاق کل باشد و تخصیص حجیت اجماع را به اجماع و اتفاق بعضی از امت و یا به اتفاق بعضی از علما، تخصیص بلا تخصیص می باشد و قابل قبول نخواهد بود آری آنها جهت تخصیص مزبور مختص بسیار مهمی داشتند و آن مختص، این بود که می خواستند خلافت کاری های خلفا را توجیه و زیر بنای مکتب و مذهب شان را اصلاح و از متزلزل شدن مکتب خود جلوگیری نمایند ولیکن هیچ عاقلی و هیچ انسان متبحر در علم اصول، چنان مختصی را نمی پذیرد. نتیجه بحث:

- ۱- اجماع از نظر علمای سنی یکی از مهمترین دلایل شرعی می باشد که در مقابل کتاب و سنت واقع شده است.
- ۲- علمای سنی از اثبات حجیت اجماع، تصحیح و مشروعیت خلافت «ابی بکر» و دومی و سومی را در نظر دارند.
- ۳- معیار در حجیت اجماع همان اتفاق کل است.
- ۴- دلایل ثلاثه را که بر حجیت اجماع اقامه کردند اقتضای آن را دارند که اجماع باید مبتنی بر اتفاق کل باشد.
- ۵- همه مطالب آنها در مورد اجماع مورد خدشه می باشد.

وشيعته... الى غير ذلك من الاقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

وكل هذه الاقوال تحکيمات لا سند لها ولا دليل، ولا ترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع اولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها ارادوا تصحيحها بالاجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي اوقعت القائلين بحجية الاجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، والافتك المسالك الثلاثة - ان سلمت - لا تدل على اكثر من حجية اجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجتيه ببعض الامة دون بعض بلامخصص. نعم المخصص هو الرغبة في اصلاح اصل المذهب والمحافظة عليه على كل حال.



الاجماع عند الامامية

ان الاجماع بما هو اجماع^(۱) لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول

۱- شرح: استاد مظفر در طي دو صفحه چهار مطلب را در رابطه با مسئله اجماع از نظر علمای شیعه متذکر می شود:

مطلب اول: اجماع به ما هو اجماع (اتفاق رأي علمای ذی صلاح بر مسئله شرعی با قطع نظر از کشف قول معصوم (ع)) از لحاظ اثبات حکم الهی، بها و ارزش علمی ندارد چه آن که «اتفاق علما» با «حکم الله» ملازمه ندارد و از علم به اتفاق و اجماع، علم به «حکم الله» حاصل نخواهد شد و ملازمه با تمام اقسام خود منتفی می باشد و اما اگر از اجماع بنحو کشف یقینی، قول معصوم (ع) کشف شود در این صورت اجماع ارزشمند خواهد بود چه آن که با قول معصوم «حکم الله» ثابت می شود، البته ارجمندی اجماع نه به آن حد است که دلیل مستقل در مقابل کتاب و سنت شناخته شود و بلکه در صورت کشف از قول معصوم، داخل در دلیل سنت خواهد بود) و

همان طوری که قبلاً یادآور شدیم «عصمت از خطا» مربوط به قول معصوم است که بوسیله اجماع کشف شده است نه آن که مربوط به اتفاق و اجماع باشد. عبارت دیگر (اجماع) منزلت و موقعیت خبر متواتر را دارد همان طوری که خبر متواتر اثبات گر سنت و قول معصوم است و قول معصوم اثبات گر «حکم الله» است، اجماع ایضاً اثبات گر «قول معصوم» است و «قول معصوم» اثبات گر حکم الله است و «خبر متواتر» و اجماع هر دو، دلیل بر اثبات چیزیست که آن چیز، دلیل حکم الله می باشد.

نتیجه مطلب اول این شد: اگر پای کشف از «قول معصوم» در میان نباشد اجماع ارزش علمی خود را از دست خواهد داد بر خلاف علمای اهل تسنن که برای نفس اجماع ارزش ذاتی قایل بودند.

مطلب دوم: مَا الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَجْمَاعِ وَالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ؟

فرق اساسی بین «اجماع» و «خبر متواتر» آن است که با خبر متواتر (بر فرض این که تواتر لفظی باشد) علاوه بر مضمون و معنا، عین سخن معصوم ثابت می گردد و اما اجماع تنها مضمون سخن معصوم را ثابت می کند و لذا اجماع را بدلیل لُبّی، نامگذاری کرده اند همانند دلیل عقلی، که بوسیله «اجماع» و «دلیل عقلی» اصل حکم شرعی ثابت می شود و اما این که امام (ع) آن حکم را با چه الفاظی بیان فرموده باشد؟ ثابت نمی شود البته دلیل لفظی و لُبّی، ثمرات مثبت و منفی دارند و در بعض موارد به ظهور می نشینند چنان چه در شبهه مصداقیه اگر مخصّص دلیل عام، دلیل لفظی باشد تمسک به عام جایز نیست و اگر دلیل لُبّی باشد تمسک جایز خواهد بود البته تنها شیخ انصاری تمسک به عام (در شبهه مصداقیه در صورتی که مخصّص لُبّی باشد) را مطلقاً جایز می داند. این مطلب را در جلد (اول شرح فارسی بر اصول فقه، با ذکر مثال شرح داده ایم حتماً مراجعه فرمایید).

مطلب سوّم: مخالفت یک نفر یا چند نفر صدمه ای به حجّیت اجماع وارد نمی سازد از نظر علمای سنی که معیار حجّیت اجماع را نفس اتفاق آراء می دانستند قاعدتاً مخالفت یک نفر و یا چند نفر ضربه مهلک و جبران ناپذیری بر حجّیت

المعصوم، كما تقدم وجهه. (۱) فاذا كشف على نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو

اجماع وارد می ساخت.

بعبارت دیگر از نظر علمای شیعه تا مادامی که کشف قطعی از قول معصوم (ع) محقق باشد حجیت اجماع محفوظ است، تعداد مجمعین چه زیاد باشد و چه کم چه مخالفی در کار باشد و یا نباشد.

چنان که در (کتاب معتبر) مرحوم محقق می فرماید: (اگر کشف قطعی و جزمی حتی در قول دو نفر حاصل گردد بعنوان اجماع حجّت است) و لکن باید توجه داشت که بنا بر مبنای قائلین به قاعده «لطف» در کشف از قول معصوم باید اتفاق جمیع علمای ذی صلاح محرز گردد و الاً مناط حجیت (کشف از قول معصوم) ثابت نخواهد شد.

مطلب چهارم: آیا در صورتی که از اتفاق عده ای از علما، قول معصوم کشف شود نامگذاری چنین اتفاقی را به (اجماع) تدلیس و یک نوع تقلب نخواهد بود؟ تا کنون مشخص گردید که از نظر علمای شیعه معیار در حجیت اجماع، کشف قول معصوم می باشد.

بنا بر این اگر از اتفاق بعضی از علما، قول معصوم کشف شود چنین اتفاقی بعنوان اجماع حجّت است و تعبیر به اجماع از باب مسامحه می باشد چه آن که (اجماع) در اصطلاح علم اصول به معنای اتفاق کلّ و یا اتفاق جمیع علما می باشد و حتی از نظر علمای شیعه اصطلاح جدیدی برای اجماع حاصل شده است که اجماع یعنی هر اتفاقی که کاشف از قول معصوم باشد چه اتفاق کلّ باشد و یا اتفاق بعض، بنا بر این نه تقلبی در کار است و نه تدلیسی لازم می آید.

۱- یعنی وجه و دلیل این که محض اتفاق آرای علما و یا مسلمین و یا امت اسلامی با قطع نظر از کشف قول معصوم، اعتبار و ارزشی ندارد، قبلاً بیان شده که نه ملازمه عقلی و نه ملازمه شرعی بین اجماع کلّ و اثبات حکم الله وجود ندارد.

المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذ في السنة، ولا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، وانما اقصى ما يثبت عندنا من اتفاق الامة انه يكشف عن رأي من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

وعلى هذا، فيكون الاجماع منزله منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعي رأساً بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الاجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الامر ان هناك فرقاً بين الاجماع والخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظي على قول المعصوم اي انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما اذا كان التواتر للفظ. اما الاجماع فهو دليل قطعي على نفس رأي المعصوم لا على لفظ خاص له، لانه لا يثبت به - في اي حال - ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين في بيانه للحكم. ولاجل هذا يسمى الاجماع بالدليل اللبّي، نظير الدليل العقلي. يعني انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب^(١) بالنسبة الى اللفظ الحاكي عنه الذي هو كالقشر له.

والثمرة بين الدليل اللفظي واللبّي تظهر في المخصّص اذا كان لبياً أو لفظياً، على ما ذكره الشيخ الانصاري كما تقدم (في الجزء الاول ص ١٣٣) لذهابه الى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اذا كان المخصّص لبياً دون ما اذا كان لفظياً. واذا كان الاجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلا يجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة على مبناهم، بل يكفي اتفاق كل من

١- «لُبٌّ» مفرد است و جمع آن «أَلْبَابٌ» می آید «لُبٌّ» به معنای عقل، خرد و خالص در هر چیزی می باشد.

يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا اذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق في المعتبر ص ۶، بعد ان اناط حجية الاجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة».

وقال السيد المرتضى على ما نقل عنه: «اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام في اقوالها فاجماعها حجة». الى غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. ولكن سيأتي انه على بعض المسالك في الاجماع لابد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلى هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالاجماع مسامحة ظاهرة، فان الاجماع حقيقة عرفية في اتفاق جميع العلماء من المسلمين على حكم شرعي. ولا يلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة أن يصح تسميتها بالاجماع. ولكن قد شاع هذا التسميح في لسان الخاصة من علماء الامامية على وجه اصبح لهم اصطلاح آخر فيه، فيراد من الاجماع عندهم كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.^(۱)

والخلاصة التي نريد ان ننص عليها وتعيننا من البحث: ان الاجماع انما يكون حجة اذا علم بسببه - على سبيل القطع - قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل على حجية مثله.

أما كيف يستكشف^(۲) من الاجماع على سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغي

۱- مراد از قسمين ۱- اتفاق كل و ۲- اتفاق بعض می باشد.

۲- شرح: چگونه به وسیله اتفاق و اجماع، علم و یقین، بقول و رأی امام (ع) حاصل می گردد آقایان اصولی راههای در این زمینه معرفی نموده اند.

مرحوم ششتیری در کتاب رساله خود ۱۲ طریق ذکر نموده است و استاد مظفر به ذکر چهار تا از آن‌ها، اکتفا فرموده است.

راه اول: طَرِيقُ الْحَسِّ: یکی از راه‌های کشف قول امام (ع) بوسیله اجماع راه حسی است.

اجماعی که مبتنی بر حَس است به اجماع «دخولی» و همچنین به «طَرِيقَةُ التَّصْمِيْنِيَّة» نام گذاری شده است و این طریق حسی در نزد قدمای اصحاب معروف بوده و سید مرتضی و جماعة دیگر، در مسئله اجماع، همین طریق حسی را اختیار نموده‌اند.

اولاً باید توجه داشت که تحقق اجماع «دخولی» در زمان غیبت کبری بعید است و تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تصور می‌باشد.

بنابراین تصور اجماع دخولی بدو صورت ممکن است صورت اول این است که محضّل اجماع، شخصاً اقوال را بررسی کرده باشد، مثلاً به شهرهای کوفه و مدینه و غیر ذالک مسافرت نموده و فتاوا و آرای علما را راجع به مسئله مورد نظر یا از خود آنها استماع نموده و یا در نوشته‌های آنها رؤیت کرده و در ضمن، آرای مشخصه‌ای که مربوط به یک عده از علمای مجهول النسب است، بدست آورده و به همه علما آشنایی نداشته و می‌دانسته است که یکی از آن‌ها معصوم (ع) بوده و گرچه مشخصاً امام (ع) را نمی‌شناخته و بدین وسیله علم دارد که یکی از آراء، رأی امام علیه السلام است و یقین دارد که امام (ع) داخل در جمیعین می‌باشد.

صورت دوم آن است که خود آقای محضّل اجماع، این کار را نکرده است و بلکه برایش بتواتر نقل شده است که همه علما (که امام (ع) داخل در آنها است)، نسبت به فلان مسئله اتفاق نظر دارند.

در اجماع «دخولی» مخالفت یک نفر و یا چند نفر (در صورت که معلوم النسب باشند) ضرر ندارد و اما مخالفت مجهول النسب (البته با احتمال آن که مجهول النسب امام (ع) باشد) ضرر دارد، چه آن که با مخالفت افراد مجهول النسب و محتمل الامام (ع)، علم و یقین، به دخول امام (ع) در جمیعین، حاصل نمی‌شود و

لذا حجیت و اعتبار اجماع دخولی با مخالفت افراد مجهول النسب، خدشه دار خواهد شد.

راه دوم: ۲- (طَرِيقَةُ قَاعِدَةِ اللَّطْفِ)

تصویر قاعده لطف و چگونگی کشف از قول امام (ع) از طریق قاعده لطف از این قرار است:

اگر همه علما در یک عصر، راجع به مسئله ای اتفاق نظر داشته باشند و هیچ مخالفی در کار نباشد، از این اتفاق کشف می شود که بطور یقین نظر امام (ع) موافق با نظر علما می باشد چه آن که اگر مسئله مورد اتفاق، خلاف واقع باشد، نباید چنین اتفاقی تحقق یابد و بحکم عقل و به اقتضای قاعده لطف، بر امام (ع) لازم است که جلوی اتفاق مذکور را بگیرد و نگذارد همه علما به خطا و به خلاف واقع، اتفاق نظر حاصل نمایند و به خلاف واقع بپفتند.

امام (ع) یا باید علناً مخالفت نماید و یا بتوسط یکی از علما، مخالفت خود را اعلام نماید.

«قاعده لطف» همان طوری که اصل «نُصْبِ امام (ع)» و «عصمت امام (ع)» را ایجاب می نماید، مسئله جلوگیری علما و امت را از وقوع در خطا و اشتباه، ایضاً باعث خواهد شد بنا بر این از اتفاق همه علما در یک عصر، نسبت به حکمی از احکام، کشف می شود که معصوم (ع) موافق با علما می باشد و حکم مذکور حکم الله خواهد بود.

طریقه قاعده لطف را شیخ طوسی (ره) و تابعین او اختیار نموده و حتی شیخ طوسی معتقد است که کشف از قول معصوم (ع) بوسیله اجماع تنها از طریق قاعده لطف، امکان دارد و بدون قبول قاعده لطف، کشف از قول معصوم (ع) امکان ندارد. البته پیش از شیخ طوسی کسانی بودند که از قاعده لطف طرفداری می کردند.

وَلَا زِمَ هَذِهِ الطَّرِيقَةُ...

۱- یکی از لوازم و مشخصات طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علما چه معلوم النسب و چه مجهول النسب، در حجیت اجماع لطمه

وارد می‌نماید البته در صورتی که علم داشته باشیم بر این که آن شخص مخالف، امام (ع) نمی‌باشد و همچنین شخص مخالف، برهان قطعی بر صحت فتوایش نداشته باشد و اگر علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام (ع) است و یا شخص مخالف، برهان قطعی همراه داشته باشد، اصلاً اجماعی منعقد نمی‌شود تا ضرری بر او وارد شود.

۲- یکی دیگر از لوازم طریقه قاعده لطف، آن است که آیه و روایت قطعی بر خلاف مجممین نباشد و اگر آیه و دلیلی بر خلاف مجممین باشد، قاعده لطف کارایی خود را از دست می‌دهد برای این که شاید امام (ع) به همان روایت و آیه اعتماد نموده و لذا اظهار مخالفت از ناحیه امام (ع) لازم نخواهد بود.
راه سوم: (طَرِيقَةُ الْحَدْسِ)

ما حصل راه سوم که اکثر متأخرین آن را قبول دارند، آن است که مثلاً مسئله‌ای از مسائل و حکمی از احکام مورد اتفاق نظر همه علما و فقهای شیعی قرار گرفته است و این اتفاق علما در مسئله مورد نظر (با آن که علما در خیلی از مسائل اختلاف نظر دارند) در عصرهای متعددی ادامه داشته، یعنی از زمان ائمه (ع) تا کنون همه علما در همه عصرها، راجع به مسئله‌ای، متفق القول بودند.

از این اتفاق کذایی حدس می‌زنیم که حکم مذکور، حتماً از معصوم (ع) می‌باشد و الا چنین اتفاقی نباید تحقق می‌یافت و انگیزه چنین اتفاق نمی‌تواند رأی شخصی (که از القائات نفسانی و یا از استقلال در فهم، سرچشمه می‌گیرد) باشد و لذا در اجماع حدسی، مخالفت علما در بعض از قرون مضراً است و حتی مخالفت معلوم النسب و همچنین مجهول النسب حجیت اجماع حدسی را خدشه دار خواهد کرد.
راه چهارم: ۴- (طَرِيقَةُ التَّحْقِيقِ) یکی از راه‌هایی که بتوسط اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می‌شود، طریقه تقریر است یعنی اجماع و اتفاقی که مورد تصویب و امضا و رضایت معصوم (ع) واقع شود به این کیفیت:

راجع به یک مسئله و حکمی از احکام، اتفاق همه علما حاصل شده است و از این اتفاق معصوم (ع) با خبر باشد مثلاً یا اتفاق را دیده باشد و یا شنیده باشد و از آن

البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقاً انهاها المحقق الشيخ أسد الله التستري في رسالته في الموسعة والمضايقة - على ما نقل عنه - الى اثنتي عشرة طريقاً. ونحن نكتفي بذكر الطرق المعروفة وهي ثلاث بل اربع:

۱- (طريقة الحسن)، وبها يسمى الاجماع: الاجماع الدخولي، وتسمى (الطريقة التضمنية). وهي الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التي اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

وحاصلها: ان يعلم بدخول الامام في ضمن المجمعين على سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة انما تتصور اذا استقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتتبع اقوال العلماء فعرّف اتفاقهم ووجد من بينها اقوالاً^(۱) متميزة معلومة لاشخاص مجهولين حتى حصل له العلم بان الامام من جملة اولئك المتفقين. او يتواتر لديه النقل

طرف شرائط رَدْع و مَنَع موجود باشد (يعني برای امام (ع) اگر بخواهد از اجماع مذکور رَدْع و مَنَع نماید و حق و واقع را بیان فرماید، مانعی موجود نباشد) وقت و فرصت داشته باشد و خوف و ترسی در کار نباشد و مسئله تَقْيَهُ هم مطرح نباشد در عین حال اگر امام (ع) سکوت نماید و راجع به اتفاق مزبور سخنی (که حکایت از خلاف واقع بودن آن دارد) نفرماید از این سکوت کشف می شود که امام (ع) موافق با اجماع است و حکمُ الله همان است که مورد اتفاق واقع شده است. طریقهٔ تقریر تنها در زمان حضور امام (ع) قابل تحقق است در این زمینه بحث مفید و پرنفعی خواهد آمد.

۱- یعنی کسی که اجماع را تحصیل می کند شخصاً اقوال علما را تتبع نماید و به اتفاق علما آشنا گردد و در ضمن، به اقوال و آرای بر خورده نموده باشد که آن آرا و اقوال کاملاً مشخص و معلوم باشد که مربوط به افراد ناشناخته می باشد و حسب و نسب آن افراد کاملاً نامعلوم باشد.

عن اهل بلد او عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الاجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح ان هذه الطريقة لا تتحقق غالبا الا لمن كان موجودا في عصر الامام. أما بالنسبة الى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لاسيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لا يضر في حجية الاجماع - على هذه الطريقة - مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب على وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لا يتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

۲- (طريقة قاعدة اللطف). وهي ان يستكشف عقلا رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة او في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضي ايضا ان يظهر الامام الحق في المسألة التي يتفق المفتون فيها على خلاف الحق، والا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو اخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لاجله، وهو تبليغ الاحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى انحصار^(۱) استكشاف قول الامام من الاجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضا.

۱- شيخ انصاری در رسائل در بحث اجماع منقول کلمات شیخ طوسی را نقل فرموده که شیخ طوسی در مقابل اشکال سید مرتضی فرموده است: (اگر قاعده لطف به انکار کشیده شود در استدلال به اجماع بسته خواهد شد.) از این کلام شیخ طوسی کاملاً استفاده می شود که او کشف قول معصوم (ع) را در مسئله اجماع، بقاعده لطف منحصر نموده است.

ولازم هذه الطريقة عدم قدح المخالفة^(۱) مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب او مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل على صحة فتواه.
ولازم هذه الطريقة ايضا عدم كشف الاجماع اذا كان هناك آية أو سنة قطعية على خلاف المجعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. اذ يجوز ان يكون الامام قد

۱- (دقت فرمایید) بعضی از شروح اصول فقه در مطلب ذیل دچار اشتباه شده است و اگر باور ندارید مراجعه نمایید).
در عبارت مذکور کلمه (عَدَم) در جمله (عَدَمٌ قَدْحُ الْمُخَالَفَةِ...) زیادی است و باید حذف شود.

معنا و شرح دو سطر از کتاب از این قرار است: (یکی از لوازم طریقه قاعده لطف آن است که مخالفت یک نفر و یا چند نفر از علمای صاحب نظر مضرّ می باشد (و مضرّ بودن مخالفت یک نفر یا چند نفر در اجماع لطفی قابل انکار نیست) شخص و اشخاص مخالف، معلومُ النَّسَب باشد و یا مجهولُ النَّسَب باشد در هر دو صورت، مخالفت مضرّ به اجماع است ولو آن که علم داشته باشیم که شخص مخالف، امام نیست، ولو آن که شخص مخالف، دلیل و برهان بر صحت فتوای خود نداشته باشد. بعبارت واضحتّر در فرض وجود مخالف، در مسئله اجماع لطفی، چهار صورت تصوّر می شود:

- ۱- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) است.
 - ۲- علم داریم که مخالف اجماع امام (ع) نمی باشد.
 - ۳- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود ندارد.
 - ۴- مخالف اجماع دلیل و برهانی بر صحت فتوای خود داشته باشد. در صورت اوّل و چهارم بدون شک اجماع اعتباری ندارد و در صورت دوّم و سوّم ایضاً اعتباری ندارد.
- و بالأخره در چهار صورت از اجماع لطفی، قول معصوم (ع) کشف نمی شود و حجّتی نخواهد داشت.

اعتمد عليها في تبليغ الحق.

۳- (طريقة الحدس) وهي أن يقطع بكون ما اتفق عليه الفقهاء الامامية وصل اليهم من رئيسهم وامامهم يدا بيد، فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستندا الى رأي امامهم لا عن اختراع للرأي من تلقاء انفسهم اتباعا للاهواء او استقلا لا بالفهم. كما يكون ذلك في اتفاق سائر ذوي الآراء والمذاهب فانه لا نشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذي يرجعون اليه. والذي يظهر انه قد ذهب الى هذه الطريقة اكثر المتأخرين. ولازمها ان الاتفاق ينبغي ان يقع في جميع العصور من عصر الائمة الى العصر الذي نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدر في حصول القطع، بل يقدر فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلا عن مجهول النسب.

۴- (طريقة التقرير)، وهي أن يتحقق الاجماع برأى ومسمع من المعصوم، مع امكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم. فان اتفاق الفقهاء^(۱) على حكم - والحال هذه - يكشف عن اقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم على ما ذهبوا اليه. فيكون ذلك دليلا على ان ما اتفقوا عليه هو حكم الله واقعا.

وهذه الطريقة لا تتم الا مع احراز جميع شروط^(۲) التقرير التي قد تقدم الكلام عليها في مبحث السنة. ومع احراز جميع الشروط لا شك في استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص^(۳) واحد برأى ومسمع من المعصوم مع امكان

۱- يعنى اتفاق فقها راجع به حكمى از احكام، در معرض دید و شنید امام (ع) محقق شود و در حالى كه امام (ع) بتواند رذع كند و در عين حال سكوت فرمايد معلوم مى شود كه معصوم (ع) موافق با آن حكم مورد اجماع خواهد بود.

۲- شرايط تقرير

بیان گردید.

۳- يعنى مسئله تقرير از قول و موافقت امام (ع) كشف مى كند ولو آن كه بيان حكم

ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريراً كاشفاً عن موافقته. ولكن المهم ان يثبت لنا ان الاجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه امكان الردع من الامام ولو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟ وسيأتي ما ينفع في المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجود المعروفة في استنتاج قول الامام من الاجماع وقد يحصل للانسان المتتبع لاقوال العلماء المحصل لاجماعهم بعض الوجوه دون البعض، أي لا يجب في كل اجماع ان يبتنى على وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره في الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية» أي الاجماع الدخولي، والشيخ الطوسي يرى انحصاره في الطريقة الثانية «طريقة قاعدة اللطف». وعلى كل حال، فان الاجماع انما يكون حجة اذا كشف كشفاً قطعياً عن قول المعصوم من أي سبب كان وعلى أية طريقة حصل. فليس من الضروري ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق او نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

مرکز تحقیق کتب و ترویج علوم اسلامی

والتحقيق انه يندر حصول القطع^(۱) بقول المعصوم من الاجماع المحصل ندرة لا

در محلّ دید و شنید امام (ع) بتوسط شخص واحدی انجام شود و نیاز به اجماع نخواهد بود.

۱- شرح: استاد مظفر بعد از نقل اقوال علما راجع به اجماع، و بیان معیار حجّیت آن بررسی جالب و قابل توجّهی را در زمینه مسئله اجماع، ارائه می فرماید و ماحصل آن از این قرار است:

اکثر اجماعات و بلکه همه اجماعات، در زمان غیبت امام (ع) ارزشی ندارد چه آن که در زمان غیبت، از اجماعات تحصیل شده علم و یقین نسبت به قول معصوم (ع) به ندرت حاصل می شود و همان طوری که کراراً یاد آور شدیم معیار و ملاک حجّیت اجماع کشف از قول معصوم (ع) است.

بنابراین با توجه به دو نکته (۱) - حجّیت اجماع وابسته به کشف از قول معصوم است.

۲- در زمان غیبت امام (ع) اجماعات کاشفیّت از قول معصوم (ع) را ندارد) اجماعات کلاً در زمان غیبت و زَمَانِنَا، از اعتبار و حجّیت برخوردار نخواهند بود. وَ تَفْصِيلُ ذَلِكَ أَنَّ تَقْوِيلَ بَرْهَانِ السَّبْرِ وَ التَّقْسِيمِ ... شرح:

با برهان سَبْر و تقسیم (آزمایش و آزمونی که با تقسیم و قسمت کردن انجام می شود) می گوئیم مثلاً راجع به استحباب جلسه استراحت در نماز، اجماع محقق شده است و این اجماع از دو حالت بیرون نمی باشد:

۱- اجماع مذکور دلیل و مدرکی نداشته باشد این احتمال قابل قبول نیست
أَوَّلًا: بخاطر این که علما و فقها بدون دلیل و مدرک بر حکمی از احکام، اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد.

ثانیاً: بر فرضی که رأی دادن فقها را بدون دلیل و مدرک تجویز نماییم، چنین رأی دادنی، اعتبار ندارد و از قول معصوم (ع) کشف نخواهد کرد. بنا بر این احتمال دوم متعین است.

۲- احتمال دوم آن است که آرا و نظریات مجمعین مدرک و دلیلی داشته است و از نظر مذهب شیعه مدرک و دلیل یا کتاب است و یا سنت و یا دلیل عقل و یا اجماع. یعنی شاید مجمعین بخاطر روایت و یا اجماع و یا دلیل عقلی و یا آیه، به استحباب جلسه استراحت، فتوا داده اند و آن روایت و آیه و اجماع و دلیل عقلی از نظر ما مخفی می باشد و در دست رس ما قرار ندارد.

و لکن به طور مسلم مدرک اتفاق مذکور آیه و یا اجماع و یا دلیل عقلی نمی باشد چه آن که اگر مدرک آیه باشد، آیات قرآن در اختیار ما هم قرار دارد و ما خودمان آن آیه را پیدا می کنیم و مستقیماً حکم را از آن، استفاده خواهیم نمود و نیازی نداریم که از طریق اجماع، حکم مورد نظر را تحصیل نماییم و اجماع خود به خود از هم می پاشد و اگر فرض شود که مجمعین، حکم مورد اجماع را بخاطر کیفیت

تبقى معها قيمة لاكثر الاجماعات التي نحصلها، بل لجميعها بالنسبة الى عصور الغيبة. وتفصيل ذلك ان نقول (ببرهان السبر والتقسيم):
ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

- لا يصح الفرض الاول، لان ذلك مستحيل عادة في حقهم. ولو جاز ذلك في حقهم فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق.
- فيتعين الفرض الثاني، وهو أن يكون لهم مدرك خفي علينا وظهر لهم.

مخصوصی از آیه فهمیده‌اند و آن کیفیت مخصوص از نظر ما مخفی می‌باشد، می‌گوییم برداشت آنها از آیه با این کیفیت مخصوص برای ما حجت نمی‌باشد و سرانجام چنین اجماعی که مدرك آن فهمیدن کذایی باشد فائده‌ای نخواهد داشت. و اما اگر مدرك اجماع مذکور (اجماع) باشد ایضاً ناصحیح است چه آن که اجماعی که مدرك بوده مورد سؤال واقع می‌شود که مدرك آن اجماع چه بوده است؟ بنا بر این مدرك اجماع مذکور، اجماع نخواهد بود.

و اما اگر مدرك اجماع مذکور دلیل عقل باشد ایضاً ناصحیح است چه آن که دلیل عقلی در صورتی می‌تواند مدرك برای اجماع باشد که از قضیه عقلیه مورد تطابق آرای همه عقلاً اخذ شده باشد و اگر چنین قضیه‌ای در اختیار مجمعین بوده حتماً در اختیار ما هم خواهد بود و بدون این که به اجماع علما متوسل شویم مستقیماً حکم مورد نظر را از قضیه عقلیه می‌گیریم و در این صورت اجماع خود بخود از هم می‌پاشد و نقش کاشفیت از حکم الله را از دست خواهد داد و قضیه عقلیه اثباتگری حکم الله را ایفا می‌کند.

و اگر قضیه عقلیه‌ای که مدرك اجماع مجمعین بوده است به گونه‌ای باشد که تنها مجمعین می‌توانستند، از آن استفاده کنند و برای ما استفاده حکم از آن قضیه میسر نمی‌باشد، می‌گوییم بنابراین قضیه عقلیه از قضایای مورد تطابق همه عقلاً نبوده و اعتبار و ارزشی ندارد و اجماع مبتنی بر آن، ایضاً ارزشی نخواهد داشت.

ومدارك الاحكام منحصرة عند الامامية في اربعة: الكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلي. ولا يصح ان يكون مدرکهم ما عدا السنة من هذه الاربعة: اما (الكتاب) فانما لا يصح ان يكون مدرکهم فلأجل ان القرآن الكريم بين ايدينا مقروء ومفهوم، فلا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض انهم فهمو من آية شيئا خفي علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند الى ذلك لا يكون موجبا للقطع بالحكم الواقعي أو موجبا لقيام الحجة علينا. فلا ينفع مثل هذا الاجماع.

وأما (الاجماع) فواضح انه لا يصح ان يكون مدرکا لهم، لان هذا الاجماع الذي صار مدرکا للاجماع تنقل الكلام اليه ايضا، فنسأل عن مدرکه. فلا بد ان ينتهي الى غيره من المدارك الاخرى.

وأما (الدليل العقلي) فأوضح، لانه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها الى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لا بد في القضية العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، والا فلا يصح التوصل بها الى الحكم الشرعي. فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلا تبقى قيمة لآرائهم حتى يستكشف منها الحق وموافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرک لهم.

فانحصر مدرکهم في جميع الاحوال في (السنة).^(۱)

۱- بنابراین تنها چیزی را که می توانیم مدرک برای اجماع مذکور قرار بدهیم، روایت و حدیث است و مدرک بودن (سنة) به دو صورت قابل تصور می باشد: صورت اول این است که همه مجمعین و یا بعضی از آنها فرمایش امام (ع) را به طور شفاهی شنیده باشند و یا عمل و امضا و تقریر امام (ع) را مشاهده نموده باشند (مثلاً: شنیده اند که امام (ع) فرمود: جلسه استراحت در نماز مستحب است و...) این صورت اولی در زمان غیبت امام الزمان (ع) خیلی بعید است که نه تنها نسبت به آن یقین نداریم بلکه ظن و گمان هم نخواهیم داشت (البته احتمال دارد که در زمان

والاستناد الى السنة يتصور على وجهين:

۱- ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبة الى عصرنا لا سبيل فيه حتى الى الظن به فضلاً عن القطع، وان احتمل امكان مشافهة بعض الابدان من العلماء للامام.

غيبیت بعضی از بزرگان و مردان حق بعضی از احکام را بطور شفاهی از امام الزمان (ع) شنیده باشد ولی این احتمال نه تنها قطع آور نیست بلکه ظن آور هم نخواهد بود) و حتی در مورد علمایی که در عصر امام (ع) بودند قطع نداریم که اجماع آنها در یک مسئله‌ای، بخاطر این است که آنها شفاهاً حکم را از امام (ع) شنیده باشند و شاید آنها به خبر موثق اعتماد نموده‌اند و نسبت به مسئله‌ای اتفاق نظر پیدا کرده‌اند مثلاً: علمایی که در عراق بودند از قول شخصی که از مدینه و از حضور امام (ع) به عراق آمده اعتماد نموده‌اند و اتفاق نظر حاصل کرده‌اند.

کوتاه سخن احتمال مشافهه در مورد علمای هم عصر با امام (ع) گرچه قریب و قوی است ولی قطع آور نخواهد بود.

و علاوه بر ما ذکر برای ما خیلی مشکل است که بتوانیم اجماع و اتفاق علمای عصر امام (ع) را بدست بیاوریم چه آن که آراء و نظرات علما در کتاب‌ها جمع آوری نمی‌شد و آن چه که ضبط و تدوین می‌شد اقوال و فرمایشات امام (ع) بود که در کتاب‌های معروف به (أُصُولُ الْأَرْبَعِمِائَةِ) تدوین می‌گردید.

بنابر این صورت اول قابل قبول نمی‌باشد.

صورت دوم: آن است که مدرک اجماع مجمعین روایتی بوده است که از معصوم در اختیار داشتند منتهی آن روایت بدست ما نرسیده است و این احتمال مورد قبول است و لکن از اجماعی که مبتنی بر روایتی باشد، هرگز قطع و یقین به قول معصوم (ع) و حکم الله، حاصل نمی‌شود چه آن که روایت هم از نظر سند، قابل خدشه است و هم از نظر دلالت، خدشه‌پذیر خواهد بود.

بل الحال كذلك حتى بالنسبة الى من هم في عصر المعصومين، أي انه لا يحصل القطع فيه لنا بمشافتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا الى رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريباً جداً. بل هي مظنونة.

على انه لا مجال - بالنسبة اليها - لتحصيل اجماع الفقهاء الموجودين في تلك العصور، اذ ليست آراؤهم مدونة وكل ما دونه هي الاحاديث التي ذكروها في أصولهم المعروفة بالاصول الاربعمائة.

۲- ان يستند المجمعون الى رواية عن المعصوم. ولا مجال في هذا الاجماع لافادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معا: اما من (جهة السند)^(۱) فلا احتمال ان المجمعين كانوا متفقين على اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتها لا مجال له في الاستناد الى مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا الى ما هو حجة باتفاق الجميع.

وأما من (جهة الدلالة)^(۲) فلا احتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض - لو فرض

از تحقیق تکلیف بر منبری

۱- احتمال دارد که تحقق اجماع مجمعين به این خاطر بوده که مجمعين خبر موثق را مثلاً و یا خبر (حسن) را معتبر می دانستند و همه آن ها طبق مبنای شان، به مضمون خبر ثقه مثلاً فتوا داده اند و بدین سان اجماع محقق شده است و اما از اجماع کذایی برای کسی که خبر ثقه را حجت نمی داند چگونه یقین به قول معصوم حاصل می شود؟! و ما از کجا بدانیم که مدرک مجمعين دلیلی بوده است که همه علما آن را قبول داشته باشند؟!

۲- مثلاً روایتی از نظر ما معتبر است و مدرک اجماع مجمعين بوده است و احتمال می دهیم که آن روایت نص بر حکم نبوده و بلکه ظهور در آن حکم داشته باشد و مجمعين از ظهور آن روایت استفاده کرده اند و متفقاً اظهار نظر نموده اند و فتوا صادر کرده اند و فرض می کنیم که روایت مزبور بدست ما نرسیده است و لکن احتمال می دهیم که آن روایت شاید برای ما چنان ظهوری نداشته باشد و مسلم

انه حجة من جهة السند - ليس نصا في الحكم. ولا ينفع ان يكون ظاهرا عندهم في الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم ليس حجة على غيرهم. الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من اخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلي. فلعل الخبر الذي كان مدركا لهم ليس ظاهرا عندنا لو اطلعنا عليه.

اذا عرفت ذلك ظهر لك ان الاجماع^(۱) لا يستلزم القطع بقول المعصوم عدا

است: «ظهور» در نزد قومی مستلزم آن نیست که در نزد همه محقق شود (ألا ترى أن المتقدمين...) متقدمین اجماع داشتند بر نجاست آب بئری که شیء نجس در آن افتاده باشد مدرک اجماع متقدمین روایاتی بوده است که در نجاست ماء بئر، ظهور داشتند و اما متأخرین (از علامه حلی به بعد) اجماع بر طهارت «ماء بئر» (در صورت وقوع شیء نجس در آن) داشتند و شاید مدرک اجماع متأخرین این بوده است که روایات مزبور در نزد آنها ظهور در طهارت آن داشته است پس معلوم می شود که ممکن است روایتی در نزد کسی ظهور در چیزی داشته باشد و در نزد کسی دیگر، در چیز دیگری، ظهور داشته باشد. بنا بر این به اجماعی که مدرک آن روایت باشد نمی توان اعتماد کرد.

۱- استاد مظفر با برهان «سبب و تقسیم» ثابت کرد مدرک اجماعات، تنها سنت است و مدرک بودن سنت به دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: این بود که مجمعین بالمُشافَهه، حکم مورد نظر را از امام (ع) می شنوند و... در این صورت اجماع «دخولی» می شود و اجماع دخولی کاشف از قول معصوم خواهد بود و لکن وجود خارجی ندارد.

صورت دوم: این بود که مستند اجماع روایتی باشد و در این صورت از اجماع، یقین به قول معصوم (ع) حاصل نخواهد شد.

بنا بر این اجماع لطفی و حدسی و اجماع مستند به تقریر باقی مانده و استاد مظفر یک یک به حساب همه می رسد و همه آنها را از اعتبار ساقط خواهد کرد.

الاجماع الدخولي وهو بالنسبة الينا غير عملي.

وأما القول بأن (قاعدة اللطف)^(۱) تقتضي أن يكون الامام موافقا للرأي المجمعين وان استند المجمعون الى خبر الواحد الذي ربما لا تثبت لنا حجيته من جهة السند او الدلالة لو اطلعنا عليه - فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة في المقام وفاقا لما ذهب اليه الشيخ الانصاري وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسي واتباعه عليها، لان السبب الذي يدعو الى اختفاء الامام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لاعظم

۱- رهروان مسلک «قاعده لطف» می گویند: مدرک اجماع گرچه مثلاً خبر ثقه باشد و به فرضی که خبر ثقه از نظر ما، حجت نباشد و یا از نظر دلالت و ظهور بی اعتبار باشد در عین حال از مجرد تحقق اجماع به حکم قاعده لطف قول معصوم (ع) کشف و ثابت می شود با همان کیفیتی که در سابق بیان گردید.

استاد مظفر از مطلب مزبور پاسخ می دهد و می فرماید: قاعده لطف را قبول نداریم به این معنا که خود مردم باعث غیبت امام (ع) شده اند و لذا در عصر غیبت (قاعده لطف) چنین وظیفه ای را برای امام (ع) ثابت نمی کند یعنی جلوگیری از وقوع در خطا بر امام (ع) واجب نمی باشد.

بنا بر این طبق نظریه شیخ انصاری و دیگران و علی رغم نظریه شیخ طوسی و اتباعش (که به قاعده لطف اعتماد نموده اند) قاعده لطف کاری را از پیش نمی برد و اگر علما بر حکم خلاف واقع، اتفاق نمودند و همگی به خطا و خلاف واقع، رأی دادند امام (ع) وظیفه ندارد که از خطای آنها، جلوگیری نماید چه آن که خود مردم باعث شدند که امام (ع) در غیبت کبری بسربرد و در نتیجه از فیوضات آن حضرت محروم گردند و خیلی از مصالح را از دست بدهند و به خیلی از مفاسد مبتلا شوند. بنا بر این قاعده لطف نمی تواند باعث حصول قطع و یقین، نسبت به قول معصوم (ع) بشود.

المصالح النوعية للبشر هو نفسه^(۱) قد يدعو الى احتجاب حكم الله عند اجماع العلماء على حكم مخالف للواقع لا سيما اذا كان الاجماع^(۲) من أهل عصر واحد. ولا يلزم من ذلك اخلال الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الاحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه.

وعلى هذا فمن اين يحصل لنا القطع بانه لا بد للامام من اظهار الحق في حال غيبته عند حصول اجماع مخالف للواقع؟
وللمشكك^(۳) ان يزيد على ذلك فيقول: لماذا لا تقتضي هذه القاعدة ان يظهر

۱- ضمير (نَفْعِهِ) به (امام «ع») بر می گردد و ضمير (فيه) به «اختفاء» رجوع می شود و ضمير (هو) به «سبب» بر می گردد و ضمير «نَفْسُهُ» به (بشر) رجوع می شود.

يعني سبب و انگیزه غیبت و مخفی بودن امام زمان (ع) و محروم بودن بشر از فیض وجود آن حضرت، خود بشر می باشد که بر اثر مخفی بودن امام (ع)، مصالح بزرگ و مهمی که مربوط به نوع بشر است، از انسان فوت خواهد شد.

۲- یعنی مخصوصاً اگر اجماع علمای عصر واحدی بر خلاف واقع باشد (که تنها علمای یک عصر دچار خطا می شوند) و اگر امام (ع) از خطا جلوگیری نکند، ترک واجب نکرده است چه آن که محجوب بودن امام (ع) از ناحیه خود مردم باشد.

۳- یعنی کسی که قاعده لطف را تشکیک نموده علاوه بر پاسخی که ذکر شده یک پاسخ نقضی ایضاً می تواند ارائه نماید و آن پاسخ این است که مسایل مورد خلاف در فقه زیاد و فراوان است و اکثراً بر خلاف واقع رأی می دهند و دچار خلاف واقع می شوند اگر قاعده لطف حتی در زمان غیبت اقتضا داشته باشد که امام (ع) از وقوع در خطا باید جلوگیری نماید، باید بر امام واجب باشد که در مسائل اختلافی، جلوگیری در مخالفت واقع را بگیرد و اختلافات را بکلی ریشه کن نماید و یا لا اقل اختلافات را تقلیل بدهد و حال آن که هیچ کسی نگفته است که چنین وظیفه ای بر

الامام الحق حتى في صورة الخلاف، لاسيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها اكثر الناس في مخالفة الواقع؟ بل لو احصينا المسائل الخلافية في الفقه التي هي الاكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون في مخالفة الواقع، فلماذا لا يجب على الامام هنا تبليغ الاحكام ليقول الخلاف او ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع في مخالفة الواقع.

واذا جاء الاحتمال لا يبقى^(۱) مجال لاستلزام الاجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

واما (مسلك الحدس)^(۲) فان عهدة دعواه^(۳) على مدعيها وليس من السهل

امام (ع) واجب می باشد.

۱- یعنی وقتی که قاعده لطف نتواند وظیفه جلوگیری از خطا را بر امام واجب نماید راجع به اجماعی که حاصل شده است، احتمال می رود که بر خلاف واقع باشد و با وجود چنین احتمالی مجال برای حصول قطع، بقول معصوم، از اجماع، باقی نمی ماند.

۲- **شرح:** شیخ انصاری (ره) در «رسائل» برای اجماع حدسی سه صورت بیان نموده است و استاد مظفر تنها یک صورت آن را ذکر نموده و آن را مردود می شناسد: به این گونه:

از اجماع مستند به حدس، به سادگی و سهولت، نمی توانیم قطع و یقین نسبت به قول معصوم (ع) پیدا کنیم مگر در صورتی که اتفاق علما بحد و اندازه ای باشد که ملازمه عادی بین اتفاق علما و قول معصوم (ع) برقرار گردد یعنی اتفاق علما در همه عصرها بدون استثنا، در یک مسئله ای احراز شود، در این صورت، حکم مورد اتفاق از ضروریات دین خواهد بود و ملازمه عادی بین این چنین اتفاق و قول معصوم (ع) را حدس می زنند و فرق نمی کند که مستند مجمعین روایتی باشد و یا اصل و قاعده، و احراز چنین اتفاقی تحقق خارجی نخواهد داشت.

حصول القطع للانسان في ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريبا من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء في جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الاصل.

وكذلك يلحق^(۴) بالحدس مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل. وعلى كل حال لم تبق لنا ثقة بالاجماع^(۵) فيما بعد عصر الامام في استفادة قول الامام على سبيل القطع واليقين.

۳- منظور مظفر (ره) آن است که از طریق اجماع حدسی اگر بخواهیم، قطع و یقین به قول معصوم (ع) پیدا کنیم، خیلی بعید است بخاطر آن که چنان اتفاقی که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) داشته باشد وجود خارجی ندارد و لذا مرحوم مظفر، مسئولیت آن را بر ذمه و عهده مدعی آن گذاشته است.

۴- یعنی مسلك تقرير از جهت عدم تحقق خارجی و عدم حصول قطع به قول امام (ع) از آن، در زمان غیبت، به مسلك حدس، ملحق خواهد بود.

۵- استاد مظفر در پایان بحث (اجماع) می فرماید: به (اجماع مُحَصَّل) از جهت کشف از قول معصوم (ع) بطور قطع و یقین نمی شود اعتماد کرد و بدین لحاظ باید اجماع از رده ادله اثبات احکام شرعی بیرون رود و این که علما ادله اثبات حکم شرعی را ۴ تا می دانند و اجماع را یکی از ادله شمرده اند (مَجَارَاةً لِلنَّهْجِ الدِّرَاسِيِّ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ عِنْدَ السُّنِّيِّينَ) بخاطر حفظ روش بحث در اصول فقه است که بین علمای سنی مرسوم می باشد.

الاجماع المنقول (۱)

۱- **شرح:** استاد مظفر در طی ۲۹ سطر پنج مطلب را بیان می فرماید:

مطلب اول: اجماع از نظر اصطلاح علم اصول به دو قسم تقسیم می شود:
قسم اول: اجماع محصل: آن است که مثلاً صاحب جواهر شخصاً اقوال و آراء همه فقها را تحصیل نموده باین کیفیت که اقوال علما را از خود آن ها شنیده است و یا در کتاب آنها رؤیت نموده و لذا در کتاب خود می فرماید (جلسه استراحت) در نماز واجب است اجماعاً.

قسم دوم: اجماع منقول: آن است که خود شخص اقوال را تحصیل نکرده است و بلکه کس دیگری برایش نقل کرده است، مثلاً: مرحوم صاحب جواهر کتاب شیخ طوسی را مشاهده کرده است و دیده است که شیخ طوسی ادعای اجماع فرموده برای خودش اجماع محصل است ولی برای صاحب جواهر اجماع منقول می باشد، بعبارت دیگر شیخ طوسی «ناقل» اجماع است و صاحب جواهر «منقول الیه» می باشد.

مطلب دوم: اجماع منقول ایضاً به دو قسم می باشد:

۱- اجماع منقول علی نحو تواتر نقل شده باشد فرض می کنیم برای صاحب جواهر که «منقول الیه» می باشد علاوه بر شیخ طوسی نود و نه نفر دیگر، در مسئله مورد نظر ادعای اجماع نموده اند در این فرض برای صاحب جواهر با تواتر اجماع ثابت شده است که می گویند «اجماع منقول» علی نحو تواتر.

۲- اجماع منقول علی نحو «خبر واحد» نقل شده باشد فرض می کنیم در مسئله مورد نظر تنها شیخ طوسی ادعای اجماع نموده و بنا بر این اجماع منقول به خبر شخص واحد، برای صاحب جواهر ثابت می شود.

مطلب سوم: بحث راجع به اجماع محصل و حجیت آن گذشت و اجماع منقول علی نحو تواتر از نظر حجیت همان حکم اجماع محصل را دارد و مراد از اجماع منقول در عنوان بحث اجماع منقول علی نحو خبر واحد است.

مطلب چهارم: چهارمین نکته ای که از عبارت کتاب استفاده می شود این است: قاعدتاً اجماع منقول، اقسامی دارد چه آن که ناقل اجماع، تارة اجماع «دخولی» را

إن الإجماع - في الاصطلاح - ينقسم الى قسمين:

۱- (الإجماع المحصل). والمقصود به الإجماع الذي يحصله الفقيه بنفسه بتتبع

نقل می‌کند و گاهی اجماع «لطفی» را و چه بسا اجماع حدسی را گزارش می‌دهد و رابعاً اجماع تقریری را نقل خواهد کرد.

اگر آقای ناقل اجماع، اجماع دخولی را نقل نماید حجّیت آن مورد اتفاق می‌باشد، مثلاً: ناقل اجماع شیخ طوسی است و از حالت نقل او معلوم می‌شود که او فتوای همه فقها را بررسی کرده و رأی معصوم (ع) را ایضاً دیده و یا شنیده است و گرچه امام (ع) را مشخصاً نشناخته است بنا بر این شیخ طوسی اجماع دخولی را نقل کرده است و اجماع منقول دخولی، بدون شک حجّت است چه آن که بدون برو برگرد مشمول ادله حجّیت خبر واحد می‌باشد.

به این کیفیت: عادلّی که از طریق حسن قول معصوم را نقل می‌کند، به حکم ادله حجّیت خبر واحد، خبر او حجّت است و با توجه به این که در حجّیت خبر واحد معرفت تفصیلی امام (ع) شرط نمی‌باشد بنا بر این در ما نحن فیه شیخ طوسی، قول معصوم (ع) را عن حسن نقل نموده که مشمول ادله خواهد بود و لکن اجماع دخولی در دوران غیبت کبری وقوع خارجی ندارد، علی ای حال، اجماع منقول دخولی از محلّ بحث خارج است.

مطلب پنجم: راجع به اجماع منقول مورد بحث، سه قول وجود دارد:

۱- اجماع منقول مطلقاً حجّت است چه آن که عبارت آخرای، خبر واحد می‌باشد و مشمول ادله حجّیت خبر واحد خواهد بود.

۲- اجماع منقول مطلقاً حجّت نمی‌باشد چه آن که ادله حجّیت خبر واحد، حجّیت اجماع منقول را ثابت نخواهد کرد.

۳- اجماع منقول اگر آن چنان باشد که از طریق حدس، علم و یقین به قول معصوم (ع)، حاصل گردد حجّت است و اگر اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف، باشد و یا مبتنی بر حدسی باشد که موجب قطع به قول معصوم نگردد، از حجّیت ساقط خواهد بود، قول سوّم قول به تفصیل است که بحث آن مفصلاً خواهد آمد.

اقوال أهل الفتوى. وهو الذي تقدم البحث عنه.

۲- (الاجماع المنقول). والمقصود به الاجماع الذي لم يحصله الفقيه بنفسه وانما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له^(۱) بواسطة أم بوسائط. ثم النقل (تارة) يقع على نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

و(اخرى) يقع على نحو خبر الواحد، واذا اطلق قول (الاجماع المنقول) في لسان الاصوليين فالمراد منه هذا الاخير.

وقد وقع الخلاف بينهم في حجيته على احوال.

ولكن الذي يظهر انهم متفقون على حجية نقل الاجماع الدخولي، وهو الاجماع الذي يعلم فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاهم حتى المعصوم، فيدخل المعصوم في جملة المجمعين. وينبغي ان يتفقوا على ذلك، لانه لا يشترط في حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلاً حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل. غير ان الاجماع الدخولي مما يعلم عدم وقوع نقله، لاسيما في العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله على هذا الوجه ويدعى

۱- يعنى نقل اجماع گاهی با یک واسطه محقق می شود و گاهی به چند واسطه تحقق می یابد، مثلاً شیخ طوسی شخصاً اجماع را تحصیل نموده است و در کتاب خود، فرموده است: (حکم فلان مسئله چنین است... اجماعاً) و صاحب جواهر منقول الیه می باشد در این صورت برای صاحب جواهر، با یک واسطه، نقل اجماع شده است و یا مثلاً شیخ مفید شخصاً اجماع را تحصیل نموده است و برای شیخ طوسی نقل اجماع کرده و شیخ طوسی برای سید مرتضی، نقل نموده و سید مرتضی برای صاحب جواهر گزارش داده است که در این صورت برای صاحب جواهر با سه واسطه نقل اجماع محقق شده است.

ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر في حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولي، وهو كما قلنا على أقوال:

١- إنه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد.

٢- أنه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لا يدخل في أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة.

٣- التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء في جميع العصور الذي يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة الذي يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلا يكون حجة. وإلى هذا التفصيل مال الشيخ الأنصاري الأعظم.

وسر الخلاف^(١) في المسألة يكمن في أن أدلة خبر الواحد من جهة أنها تدل على

١- شرح: استاد مظفر در طي سه صفحه و نيم اولاً به انگيزه نزاع، راجع به حجيت «إجماع منقول» اشاره می فرماید و با بررسی نسبتاً مفصلي بيان می فرماید: که اگر «إجماع منقول» را در ردیف خبر عادل، مشمول ادله خبر واحد بدانیم، قول اول (حجيت «إجماع منقول» مطلقاً) از آب در می آید و اگر إجماع منقول را مشمول ادله مذکور ندانیم، قول دوم (عدم حجيت إجماع منقول مطلقاً) جان می گیرد. و اگر قائل شویم که ادله حجيت خبر واحد بعضی از اقسام إجماع منقول را شامل می شود و بعضی از اقسام آن را شامل نمی شود، قول سوم (قول به تفصيل) سر و سامان پیدا خواهد کرد.

استاد مظفر پس از بيان سر و انگيزه اقوال ثلاثة در مورد إجماع منقول، به سراغ ادله خبر واحد می رود و ثابت می کند که ادله مزبور اخبار عن حس را حجت می کند و إجماع منقول، اخبار عن حیس نمی باشد و لذا مشمول ادله نخواهد بود و در پایان بحث، یکی از اقسام إجماع منقول (که مبتنی بر حدس است و ملازمة عادی با قول معصوم (ع) دارد) را مشمول ادله، می داند و بدین سان قول به تفصيل را مورد تاييد و به عنوان قول مختار معرفی می فرماید. (با حوصله بیشتر دقت فرمایید).

نظر بر این که فرمایشات شیخ مظفر (ره) در رابطه با اجماع منقول، خلاصه و ماحصل فرمایشات شیخ انصاری، در رسائل، می باشد و نظر مبارک او همان نظر مبارک شیخ در رسائل خواهد بود لذا بی مناسبت نیست که اولاً نظر مرحوم شیخ انصاری را به طور اجمال نقل نموده و سپس به شرح فرمایشات مرحوم مظفر پرداخته و نکاتی را که از عبارات سه صفحه و نیم کتاب استفاده می شود شمارش نماییم.

(چند نکته از سخنان شیخ انصاری (ره) در رسائل مربوط به اجماع منقول)

نکته اول: خبر دادن از حس، آن خبری است که مبتنی بر یکی از حواس خمسّه باشد مثلاً: ناقل خبر موت زید، با چشم سر دیده است که آقای زید از دنیا رفت و یا ناقل خبر، صدای اذان را می شنود و خبر می دهد که مؤذن اذان گفت و...
خبر عن حدس: آن است که از مقدمات عقلیه برای مخبر مطلبی ثابت شده است مثلاً با فرمول های ریاضی فاصله بین کره ماه و کره زمین را کشف نموده و خبر می دهد که فاصله بین ماه و زمین فلان اندازه می باشد.

اجماع منقول را شیخ انصاری بر سه قسم تقسیم نموده است:

۱- اجماع منقول دخولی (که شرح آن گذشت و گفتیم که از محل بحث بیرون است).

۲- اجماع منقول مبتنی بر قاعده لطف.

۳- اجماع منقول مبتنی بر حدس.

مرحوم شیخ برای اجماع منقول حدسی سه صورت بیان نموده است:

۱- قسم اول آن است که نقل اجماع مبتنی بر مبادی قریب عن حیس می باشد مثلاً ناقل اجماع، اتفاق همه علما را در همه اعصار بدست آورده و ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم برقرار می باشد.

۲- اجماع منقول مبتنی بر حدسی است که ملازمه عادی با قول معصوم (ع) ندارد مثلاً: اتفاق صد نفر از علما را تحصیل نموده و قول امام (ع) را حدس زده است و

برای دیگران نقل اجماع نموده است.

۳- اجماع منقولی که مبتنی بر حدسی است که معمولاً خطا در آن راه خواهد داشت.

غرض از توضیح مطلب مزبور آن است که اجماع منقول (منهای اجماع منقول دخولی) اخبار عن حدیث می باشد.

نکته دوم: شیخ انصاری در رسائل می فرماید: ادله خبر واحد چهار تا است، آیات، روایات، اجماع، عقل. همه ادله مذکور، حجیت خبر عادلی که مستند بحسب می باشد را ثابت می نماید و اما خبر واحدی که مستند به حدس باشد، مشمول ادله نمی باشد و نتیجه می گیرد که اجماع منقول، مشمول ادله مزبور نخواهد بود منتهی اگر اجماع منقول از قسم اول حدس باشد یعنی ملازمة عادی با قول معصوم (ع)، داشته باشد مشمول ادله مذکور خواهد بود.

استاد مظفر از عبارت (و سِرُّ الْخِلَافِ فِي الْمَسْئَلَةِ...) تا پایان بحث ۳ مطلب را بیان می فرماید:

مطلب اول: انگیزه خلاف مزبور (حجیت و عدم حجیت اجماع منقول) در زیر پای ادله حجیت خبر واحد پنهان می باشد که ادله مزبور حجیت چه نوع خبری را ثابت می کند؟ آیا ادله حجیت خبر واحد هر خبری را که از هر چیزی باشد (از حکم شرعی باشد، از موضوعات خارجی باشد، اثر شرعی داشته باشد و یا نداشته باشد) حجّت خواهد کرد و یا آن که ادله مذکور تنها حجیت خبری را ثابت می نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی داشته باشد، مانند: خبر دادن از عدالت زید که موضوع جواز اقتداء می باشد.

شاید ماجرا از این قرار است که ادله مزبور تنها حجیت خبری را ثابت می نماید که حاکی از حکم شرعی باشد و یا حاکی از چیزی باشد که اثر شرعی دارد چه آن که اگر پای حکم شرعی در میان نباشد، تعبد به خبر واحد، مجوزی ندارد و صحیح نیست که شارع مقدس وجوب عمل به خبر واحد را جعل و تشریع نماید و پر واضح است که (اجماع منقول منهای اجماع منقول دخولی) از حکم شرعی و یا از

چیزی که اثر شرعی دارد حکایت نمی‌کند و بلکه از اقوال و گفته‌های علما حکایت می‌نماید، مثلاً: شیخ طوسی در کتاب خود می‌فرماید: (جلسه استراحت در نماز واجب است اجماعاً) او از اجماع و اتفاق علما و از اقوال فقها مبنی بر این که جلسه استراحت واجب است، خبر داده است و «محکی به» و «مخبر به» گفته‌ها و اقوال علما می‌باشد.

اقوال فقها نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد، اقوال علما حکم شرعی نمی‌باشد، واضح است و اثر شرعی ندارد بخاطر آن است که اقوال علما با قول معصوم (ع) ملازمه ندارد، چنان چه کرارا یاد آور شدیم که اجماع منقول، منهای اجماع منقول (دخولی) با قول معصوم (ع) ملازمه نخواهد داشت.

ولذا اقوال علما من حیث هی اقوال نه حکم شرعی می‌باشد و نه اثر شرعی دارد و بدین لحاظ اجماع منقول مشمول ادله حجیت خبر واحد نخواهد بود.

مطلب دوم: إذا عرفت ذلک فنقول

از بیانات مذکور انگیزه پیدایش اقوال ثلاثه در اجماع منقول، روشن و معلوم گردید به این گونه:

اگر برای ما ثابت شود که معیار و مناط، در صحت تعبد به خبر واحد، آن است که از قول معصوم (ع) کشف نماید و کشف از قول معصوم چه به نحو ملازمه عادی و یا بنحو غیر ملازمه باشد و چه عن حیث باشد و یا عن حدیث باشد و حتی اگر تنها از نظر ناقل و مخبر، کشف از قول معصوم تحقق یابد و خبر واحد چه عین الفاظ امام (ع) را حکایت کند و یا از مضمون فرمایش امام (ع) حکایت نماید، علی جمیع صور، معیار تعبد به خبر واحد محقق است، اگر ما چرا از این قرار باشد اجماع منقول مطلقاً و با جمیع اقسامش، مشمول ادله حجیت خبر واحد خواهد بود.

چه آن که اجماع منقول لا اقل به نظر و اعتقاد و حدس آقای ناقل، کاشف از حکم شرعی و قول معصوم می‌باشد و بدین کیفیت قول اول (حجیت اجماع منقول مطلقاً) به اثبات می‌رسد.

و اما ان ثبت لدینا: اگر برای ما ثابت شود که مناط و معیار حجیت خبر عادل آن

است که خبر باید حکایت گر حکم شرعی و قول معصوم (ع) باشد و در عین حال اخبار، باید مستند به حس باشد.

بعبارت دیگر آقای مخبر باید شخصاً حکم را از معصوم (ع) شنیده باشد (و لذا با ادله حجّیت خبر واحد نمی توان حجّیت فتوای مجتهد را ثابت کرد چه آن که فتوای مجتهد خبر دادن عن حیس نمی باشد و بلکه اخبار عن حدیث و اجتهاد خواهد بود) اگر ماجرأ از این قرار باشد اجماع منقول مشمول ادله حجّیت خبر واحد نمی باشد چه آن که ناقل اجماع از طریق حدس، قول امام (ع) را نقل می کند و بدین کیفیت قول دوم (عدم حجّیت اجماع منقول مطلقاً) به اثبات می رسد.

وَأَمَّا لَوْ ثَبَتَ أَنَّ الْإِخْبَارَ...

اگر برای ما ثابت شود که اخبار از حدس (همان صورت اولی از سه صورت حدس که شیخ انصاری بیان فرمود) با اخبار عن حیس، از لحاظ کشف قول معصوم (ع) تفاوتی ندارد یعنی همان طوری که از خبر دادن از طریق حس، قول امام (ع) کشف می شود از خبر دادن از طریق حدس ایضاً قول امام کشف می گردد به این گونه:

که اجماع و اتفاق علما با قول معصوم، ملازمه عادی دارد و بدین وسیله مجوز و مصحح برای تعبّد به خبر واحد در خبر حدسی ایضاً محقق می شود.

اگر ماجرأ این چنین باشد، قول سوم (قول به تفصیل) به اثبات می رسد یعنی اگر اجماع منقول مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی بین اتفاق و قول معصوم (ع) برقرار است، اجماع منقول، مشمول ادله حجّیت خبر واحد بوده و حجّت خواهد بود و اگر اجماع منقول مبتنی بر حدسی باشد که ملازمه عادی با قول معصوم نداشته باشد و یا مبتنی بر قاعده لطف باشد، مشمول ادله نبوده و حجّت نخواهد بود و از این جا است که قول سوم (قول به تفصیل) سر بلند می کند و فریاد بر می آورد: گر به بغداد لقمه ای باشد من ز این جا سر می جنبانم و شیخ مظفر بلافاصله خطاب به او می گوید: حق با شما است.

مطلب سوم: وَ إِذَا اتَّضَحَ لَدَيْنَا سِرُّ الْخِلَافِ...

استاد مظفر پس از بیان انگیزه خلاف و نزاع منشأ پیدایش اقوال ثلاثه، خود را در

کرسی قضاوت قرار می‌دهد و به داوری مشغول می‌گردد و سرانجام قول سوّم را قابل اعتماد می‌شناسد و بحث و بررسی خود را در دو جهت:

(۱- ادله حجّیت خبر واحد چه اقتضایی دارد؟ ۲- بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول حجّیت خبر واحد می‌باشد) ادامه می‌دهد.

اولاً: نهایت چیزی را که از ادله حجّیت خبر واحد (آیات و روایات و بناء عقلا) به منظور تعبّد به خبر واحد، دلالت دارد این است که تصدیق و تصویب آن چه که شخص ثقة نقل می‌کند، واجب می‌باشد و معنای تصدیق نمودن شخص موثق آن است که باید بپذیریم، نقل او واقعیت دارد و واقعیت داشتن نقل، واقعیت داشتن منقول را لازم خواهد داشت و بلکه واقعیت داشتن نقل، عین واقعیت داشتن منقول است.

بنا بر این اگر قطع و یقین به واقعیت داشتن نقل حاصل کنیم، به واقعیت منقول، حاصل خواهیم کرد.

مثلاً «زرارة» خبر داده است: (سَمِعْتُ إِمَامَ الصَّادِقِ «عَلَيْهِ السَّلَامُ» يَقُولُ صَلَوةُ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ) بنا گذاشتن بر واقعیت داشتن نقل، مستلزم واقعیت داشتن منقول است منقول یعنی قول امام صادق (ع) مبنی بر وجوب صلوة جمعه در این صورت تعبّد به خبر «زرارة» صحیح است و صحّت تعبّد، به خاطر منقول می‌باشد که قول امام و حکم شرعی ثابت می‌شود.

و اما اگر ناقل از اعتقاد و حدس و رأی خود خبر بدهد مثلاً: شیخ طوسی خبر می‌دهد که حکم صلوة جمعه وجوب است اجماعاً، «ناقل» شیخ طوسی است و منقول، اعتقاد و رأی او مبنی بر این که بخاطر اجماع و اتفاق، وجوب صلوة جمعه، مورد توافق امام (ع) می‌باشد در این صورت تصدیق قول شیخ طوسی (ره) به این معنا است که او اعتقاد و حدس کذایی دارد و حدس و اعتقاد او واقعیت دارد و چیزی که ثابت می‌شود آن است که شیخ طوسی اعتقاد و حدس کذایی دارد و اما این که اعتقاد و حدس او مطابق با واقع باشد، امر دیگری است و به اثبات نمی‌رسد و لذا منقول یعنی اعتقاد و حدس، نه حکم شرعی است و نه چیزی است که اثر

شرعی بر آن مترتب می‌گردد.

کوتاه سخن: ادله حجیت خبر واحد تنها صورت اول را شامل می‌شود و صورت دوم را شامل نخواهد شد.

بعبارت واضح‌تر، ادله حجیت خبر واحد می‌گوید شخص ثقه در آن چه که نقل می‌کند باید تصدیق گردد چه آن که وثاقت او از این که چیزی خلاف واقع را نقل کند، مانع می‌شود و ادله مذکور، هرگز نمی‌گوید که شخص ثقه در آن چه که حدس می‌زند و اعتقاد دارد، باید تصدیق شود چه آن که شخص ثقه ممکن است در حدس خود دچار اشتباه و خطا بشود و مسئله وثاقت مانع از خطا در حدس نخواهد شد. بنا بر این ادله حجیت خبر واحد «اخبار عن حیس» را حجّت قرار می‌دهد و «اخبار عن حدیس» را حجّت قرار نمی‌دهد و اجماع منقول «اخبار عن حدیس» بوده و مشمول ادله حجیت خبر واحد نخواهد بود.

ثانیاً: بَعْدَ أَنْ ثَبِتَ أَنَّ أَدِلَّةَ ...

تاکنون ثابت گردید که ادله خبر، اجماع منقول را (بخاطر آن که اجماع منقول اخبار عن حدیس می‌باشد) شامل نمی‌شود و از عبارت (ثانیاً...) به بعد ثابت می‌نماید که بعضی از اقسام اجماع منقول مشمول ادله خواهد بود و ماحصل سخن از این قرار است: ناقل اجماع، اتفاق کل علما را نقل نموده است و بین اتفاق کل، و قول معصوم، ملازمه برقرار است ولو آن که این ملازمه را، آقای ناقل، توجه نداشته باشد. منقول الیه، از اتفاق کل، بقول معصوم، منتقل خواهد شد بعبارت دیگر ناقل اجماع در حقیقت دو تا خبر را نقل می‌کند:

۱- از اتفاق کل

۲- از قول معصوم (ع)

خبر اول عن حیس می‌باشد و خبر دوم عن حدیس خواهد بود.

خبر ناقل با دلالت مطابقی، اتفاق همه علما را ثابت می‌کند و با دلالت التزامی قول معصوم (ع) را ثابت می‌نماید چه آن که ملازمه بین اتفاق کل و قول معصوم (ع) از نظر منقول الیه، برقرار است.

وجوب التعبد بالخبر لا تشمل كل خبر عن أي شيء كان، بل مختصة بالخبر العاكي عن حكم شرعی^(۱) أو عن ذي أثر شرعی، لیصح ان يتعبدنا الشارع به. والا فالمحكي بالخبر اذا لم يكن حكما شرعيا او ذا أثر شرعی لا معنى للتعبد به، فلا يكون مشمولا لدالة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم ان الاجماع المنقول - غير الاجماع الدخولي^(۲) - انما المحكي به

دلالت مطابقي آن گر چه مشمول ادله خبر نمی باشد چه آن که محکی به (اقوال علما بما هی اقوال) نه حکم شرعی می باشد و نه صاحب اثر می باشد و لکن دلالت التزامی آن مشمول ادله حجیت خبر واحد، خواهد بود دلالت التزامی تنها از نظر وجود تابع دلالت مطابقی می باشد (اتفاق کُل مدلول مطابقی است و ملزوم می باشد و لازم آن «قول معصوم» است، بدون شک وجود لازم بر وجود ملزوم توقف دارد وجود روشنائی بر وجود شمس توقف دارد.

و لکن دلالت التزامی از نظر حجیت تابع دلالت مطابقی نمی باشد بنا بر این بعضی از اقسام اجماع منقول، مشمول ادله حجیت خبر واحد می باشد و بدین وسیله اعتبار و حجیت را کسب می نماید و بدین سان قول به تفصیل (اگر بین نقل اجماع و قول معصوم از نظر منقول الیه ملازمه باشد اجماع منقول حجّت است و اگر تنها از نظر ناقل ملازمه باشد و از نظر منقول الیه ملازمه نباشد حجّت نخواهد بود) سر و سامانی بخود می گیرد و از حقانیت برخوردار می شود.

شیخ انصاری در رسائل همین قول به تفصیل را بال و پری داده و آن را بعنوان قول مطابق واقع، اختیار فرموده است و مرحوم مظفر با شیخ انصاری هم عقیده می باشد.

۱- خبر دادن از حکم شرعی مانند خبر دادن از وجوب و حرمت و غیره و خبر دادن از چیزی که دارای اثر شرعی می باشد مانند: خبر دادن از عدالت زید «جواز اقتدا» (که حکم شرعی است) بر آن مترتب می شود.

۲- در اجماع دخولی ناقل اجماع گر چه ظاهراً اقوال علما را نقل می کند و لکن در

بالمطابقة نفس اقوال العلماء، واقوال العلماء في انفسها بما هي اقوال علماء ليست حكما شرعيا ولا ذات اثر شرعي.

وعليه، فنقل اقوال العلماء من جهة كونها اقوال علماء لا يصح ان يكون مشمولاً لدالة خبر الواحد. وانما يصح ان يكون مشمولاً لها اذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به. اذا عرفت ذلك، فنقول:

ان ثبت لدينا: انه يكفي في صحة التعبد بالخبر هو كشفه - على أي نحو كان من الكشف^(١) - عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظرا الى انه لا يعتبر في حجية الخبر حكاية نص الفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل بالمعنى - فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث يكون حجة مطلقا، لانه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

واما ان ثبت لدينا: ان المناط في صحة التعبد بالخبر ان يكون حاكيا عن الحكم من طريق الحس، أي يجب ان يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لا تشمل ادلة حجية الخبر فتوى المجتهد وان كان قاطعا بالحكم مع ان فتواه في الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده - فالاجماع المنقول الذي هو موضع البحث ليس بحجة مطلقا.

واما لو ثبت ان الاخبار

عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم

حقيقت قول معصوم را نقل می نماید چه آن که در اجماع دخولی، امام (ع) داخل در مجمعی می باشد.

١- كشف از قول معصوم على نحو حس و یا على نحو حدس یا كشف عند الناقل و یا عند منقول اليه باشد.

الاخبار عن حس بلا فرق - فان التفصيل المتقدم في القول الثالث يكون هو اللاحق. واذا اتضح لدينا سر الخلاف في المسألة، بقي علينا ان نفهم أي وجه من الوجوه المتقدمة هو الاولى بالتصديق واللاحق بالاعتماد، فنقول:

اولا- إن أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، أقصى دلالتها انها تدل على وجوب تصديق الثقة وتصويبه في نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لا تدل على تصويبه في اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء على واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء على واقعية النقل يستلزم البناء على واقعية المنقول.

وعليه، فاذا كان المنقول حكما او ذا أثر شرعي صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر الى هذا المنقول، اما اذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضي البناء على تصديق نقله هو البناء على واقعية اعتقاده الذي هو المنقول، والاعتقاد في نفسه ليس حكما ولا ذا أثر شرعي. اما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شيء آخر اجنبي عنه، لأن واقعية الاعتقاد لا تستلزم واقعية المعتقد به، يعني اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده في ان هذا هو اعتقاده واقعا لكن لا يلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا نقول: إنه اذا أخبر شخص بانه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبني على واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لأن ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، اذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول. أما اذا أخبر عن اعتقاده بان المعصوم حكم بكذا فلا يصح البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لأن البناء على واقعية اعتقاده تصديقا له لا يستلزم البناء على واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل إن أدلة خبر الواحد انما تدل على ان الثقة مصدق ويجب تصويبه في

نقله، ولا تدل على تصويبه في رأيه واعتقاده وحده. وليس هناك أصل عقلائي يقول: إن الأصل في الإنسان أو الثقة خاصة أن يكون مصيبا في رأيه وحده واعتقاده.

ثانياً - بعد أن ثبت أن أدلة حجية الخبر لا تدل على تصويب الناقل في رأيه وحده، فنقول: لو أن ما أخبر به الناقل للإجماع يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وأن لم يكن في نظر الناقل مستلزماً لذلك - فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق إنه ينبغي أن يكون مشمولاً لها، لأن الأخذ به حينئذ لا يكون من جهة تصديق الناقل في رأيه، وربما كان الناقل لا يرى الاستلزام، بل لا يكون الأخذ به إلا من جهة تصديقه في نقله، لأنه لما كان المنقول - وهو الإجماع - يستلزم في نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء على صحة نقله يستلزم البناء على صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل إن الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون في نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأي المعصوم. وحينئذ يكون هذا الخبر الثاني اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لاسيما إذا كان في نظر الناقل أيضاً مستلزماً. ولا نحتاج بعدئذ إلى تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعني أن الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية على صدور الحكم من المعصوم، فيكون من ناحية المدلول الالتزامي وهو الإخبار عن صدور الحكم حجة مشمولاً لأدلة حجية الخبر، وإن لم يكن من جهة المدلول المطابقي حجة مشمولاً لها، لأن الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقة من ناحية الحجية وإن كانت تابعة لها ثبوتاً إذ لا دلالة التزامية إلا مع فرض الدلالة المطابقة ولكن لا تلازم بينهما في الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك أن الأولى التفصيل في الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم في نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلا

يكون حجة، لما تقدم ان ادلة خبر الواحد لا تدل على تصديق الناقل في نظره ورأيه.
ولعله الى هذا التفصيل يرمي الشيخ الاعظم في تفصيله الذي أشرنا اليه
سابقا.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الباب الرابع - الدليل العقلي

قد مضى في الجزء الثاني^(۱) البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص

۱- شرح: باب چهارم از ابواب تسعه، مربوط به دلیل عقل است. از بیانات استاد مظفر در طی ۴ صفحه و اندی، دو تا مطلب استفاده می شود. مطلب اول: اشاره کوتاه و اجمالی به آن چه که در جلد اول اصول فقه در بحث ملازمات عقلیه راجع به دلیل عقلی بیان فرمودند. و مطلب دوم: تکرار مباحث گذشته را با سبک جدید و بررسی اقوال و گفته های علمای علم اصول را در زمینه دلیل عقلی و سرانجام انتقاد شدیدی نسبت به علمای علم اصول که در مورد دلیل عقلی کوتاهی نموده اند و عده ای از آنها راجع به دلیل عقلی اصلاً بحث و بررسی ای را مطرح نکرده اند و عده ای شان که بحث کرده اند، دچار اشتباه و خطا شده اند.

اما مطلب اول: در جزء دوم (بحث ملازمات عقلیه) اصول فقه، باندازه کافی راجع به دلیل عقلی بحث نمودیم و گفتیم: آن چه که در مقصد دوم در رابطه با دلیل عقلی، مورد بحث واقع می شود تشخیص صغریات و مصادیق دلیل عقلی است که در چه مواردی، عقل کارایی دارد و در چند مورد می تواند ادراک داشته باشد و خلاصه در جزء دوم قضایای عقلیه را به دو قسم منحصر نمودیم:

۱- مستقلات عقلیه (که عقل حسن و قبح اشیا را مستقلاً درک می کند).
 ۲- غیر مستقلات عقلیه (که عقل پس از درک حسن و قبح اشیا ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد کرد و در همان جزء دوم، ثابت کردیم که عقل، اولاً: حسن و قبح اشیا را درک می کند و ثانیاً: ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را درک خواهد نمود بنا بر این مصداق و صغرای دلیل عقلی محقق می شود.
 در بحث ملازمات عقلیه وعده دادیم که در جزء سوم، بحث کبروی را مطرح خواهیم نمود یعنی آیا حکم عقل به حسن و قبح و همچنین حکم عقل به ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی، حجیت دارد یا خیر؟
 و هم اکنون نوبت آن فرا رسیده است که به وعده خود وفا نماییم و اینک راجع به حجیت حکم عقل به بحث و بررسی خواهیم نشست منتهی پیش از بیان وجه و دلیل حجیت عقل، بحث گذشته را با سبک جدیدی تکرار و مجدداً وجه انحصار در دو قسم مذکور را بیان و آراء و نظریات قدمای از علمای علم اصول را بررسی و به اشتباهاتی که آنها مرتکب شده اند اشاره و نقاط ضعف گفته های آنان را معرفی خواهیم نمود.

اما مطلب دوم: إِنَّ عُلَمَاءَنَا الْأُصُولِيِّينَ....

متقدمین از علمای علم اصول ادله احکام شرعی را به چهار دلیل منحصر نموده اند و دلیل عقلی را دلیل چهارم قرار داده اند در حالی که بعضی از علمای اهل سنت دلیل پنجمی را به نام قیاس و استحسان عقلی، بر چهار دلیل مذکور اضافه نموده اند و از این که علمای اهل سنت قیاس را غیر از دلیل عقلی دانسته اند معلوم می شود که مراد از دلیل عقلی، آن دلیلی است که مفید قطع و یقین باشد و شامل قیاس نمی شود چه آن که قیاس تنها مفید ظن و گمان خواهد بود.

بنا بر این گمان بعضی از اخباری ها (مبنی بر این که مراد علمای سنتی از دلیل عقلی، چیزی است که شامل قیاس هم می شود) بیجا و خلاف واقع می باشد.

علی ای حال منظور قدما از دلیل عقلی، مشخص نمی باشد و معلوم نیست که آنها از دلیل عقلی چه چیز را اراده فرموده اند و اکثر آنها دلیل عقلی را جز ادله احکام،

ذکر نکرده‌اند و بعضی از آن‌ها که ذکر کرده‌اند، آن را تفسیر ننموده‌اند و یا بعضی از آنها دلیل عقلی را به چیزی تفسیر کرده‌اند که صلاحیت بودن در قبال کتاب و سنت را ندارد و اینک نظریات بعضی از قداما را در زمینه دلیل عقل، مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- مرحوم شیخ مفید و دلیل عقلی

شیخ مفید اعلی الله مقامه، که در حدود ۹۹۷ سال پیش از دنیا چشم پوشیده است، در رساله اصولیه خود، ادله احکام را شمارش نموده و فرموده است: ادله احکام سه تا است (کتاب و سنت نبوی و اقوال ائمه علیهم السلام) و عقل را جزء ادله احکام، به حساب نیاورده است منتهی مرحوم مفید (عقل) را بکلی از کار برکنار نکرده است و فرموده است: کارایی عقل آن است که انسان بوسیله عقل با ادله ثلاثه آشنا می‌شود یعنی حجیت قرآن و دلایل اخبار بوسیله عقل شناخته و ثابت خواهد شد. بنا بر این معلوم گردید که نظر مرحوم مفید بیگانه از آن چیزی است که ما در صدد آن هستیم (که دلیل بودن عقل آن است که در ردیف کتاب و سنت، دلیل مستقل برای اثبات احکام شرعی باشد).

۲- مرحوم شیخ طوسی و دلیل عقلی

مرحوم شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید بوده است و در حدود ۹۵۰ سال پیش از دنیا رحلت نموده است، در کتاب خود به نام «عُدَّةُ الْأُصُول» (اولین کتابی که مسائل علم اصول را شرح و بسط داده است) از دلیل عقلی اصلاً نامی نبرده است چه رسد به آن که آن را شرح داده باشد منتهی در فصل آخر آن کتاب معلومات را به دو بخش تقسیم نموده است:

۱- معلومات ضروریّه

۲- معلومات مکتسبه، و معلومات مکتسبه را به معلومات عقلی و نظری تقسیم کرده و برای معلومات ضروری و بدیهی، به علم بوجوب رد امانت، و شکر مُنْعِم و قُبْح ظلم و کذب، مثال زده است و در ادامه سخنانش فرموده است که قبح قتل و ظلم بتوسط عقل معلوم می‌شود و مراد از قبح همان حرمت خواهد بود و در پایان

سخنانش سمت و مسئولیت دیگری را برای عقل داده است: (که تشخیص ادله و این که ادله موجب علم و یقین می شود، بتوسط عقل انجام خواهد شد و شرع در مورد تشخیص ادله دخالتی ندارد.

۳- مرحوم شیخ ابن ادریس و دلیل عقلی

مرحوم ابن ادریس که در حدود ۸۱۸ سال قبل از دنیا چشم بسته است، اولین کسی است که در کتاب «سرائر» خود به دلیل عقلی تصریح نموده و در کتاب مزبور چنین فرموده است: (اگر نسبت به حکم از احکام شرعی دست انسان از کتاب و سنت و اجماع، کوتاه باشد محققین به دلیل عقلی متمسک می شوند).

مرحوم ابن ادریس منظور و مقصود از دلیل عقلی را یادآور نشده است.

۴- مرحوم محقق حلی و دلیل عقلی

مرحوم محقق حلی که حدود ۷۳۴ سال قبل بدرود حیات گفته است، در کتاب «معتبر» خود دلیل عقلی را بالصراحه ذکر نموده و مقصود از آن را شرح داده است و ملخص فرمایش او از این قرار است:

(اما دلیل عقلی بر دو قسم است:

۱- دلیل عقلی که متوقف بر خطاب است (یعنی خطاب شارع مقدس) و این قسم از دلیل عقلی سه تا خواهد بود:

۱. «لَحْنُ الْخِطَابِ» (که قرینه عقلیه دلالت دارد بر این که لفظی حذف شده است مانند (وَ اسْتَلَّ الْقَرْيَةَ) که به حکم عقل باید لفظ «أَهْلُ» در تقدیر باشد چه آن که «قریه» قابل پرسش نمی باشد).

۲. «فَحْوَى الْخِطَابِ» (که همان مفهوم موافق است مانند (لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ) که به حکم عقل بطریق اولی دلالت بر حرمت ضربه و شتم پدر و مادر را دارد، یعنی اولویت را عقل درک می کند).

۳. «دَلِيلُ الْخِطَابِ» (که منظور همان مفهوم مخالف است اگر زید نیامد اکرامش واجب نیست در (إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَاعْرِضْهُ).

در موارد ثلاثه، حکم عقل و دلیل عقلی، در سایه خطاب شارع محقق می شود و

متوقف بر خطاب شارع خواهد بود.

۲- وَ ثَانِيَهُمَا مَا يَنْفَرِد...

قسم دوم از دلیل عقلی، آن دلیلی است که عقل در دلالت بر حکم، مستقل و منفرد می‌باشد و این قسم از دلیل عقلی را منحصر به وجوه حُسن و قُبْح نموده و مثال هایی را که آورده است خالی از مناقشه نخواهد بود.

۵- شهید اول و دلیل عقلی

مرحوم شهید اول که در حدود ۶۲۴ سال پیش ندای دعوت (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ...) را لایک گفته و به مقام عظیم شهادت نائل آمده است، در کتاب خود (ذِکْرِي) گفته هایی را در رابطه با دلیل عقلی، بر سخنان محقق حلی، اضافه نموده است.

مرحوم شهید اول، قسم اول از دو قسم دلیل عقلی را توسعه داده و فرموده است: که قسم اول علاوه بر موارد ثلاثه (لِحُجْنِ الْخِطَابِ، فَخْوَى الْخِطَابِ وَ دَلِيلِ الْخِطَابِ) سه مورد دیگری را ایضاً شامل می‌شود و آنها عبارتند از:

۱. مقدمه واجب (که وجوب مقدمه واجب، به حکم عقل است منتهی عقل وقتی حکم به وجوب مقدمه می‌کند که ذی المقدمه بوسیله خطاب شارع واجب شده باشد).

۲. مسئله ضدّ (یعنی امر بَشْيء، بحکم عقل دلالت بر نَهْي از ضدّ آن شیء، دارد مانند: امر به «ازالۀ نجاسۀ، از مسجد» که بحکم عقل دلالت بر نَهْي از ضدّ ازالۀ، که صلوۀ باشد، خواهد داشت).

۳. أصل الإباحة در منافع، و اصل حرمت در مضارّ (یعنی به حکم عقل هر چه که برای انسان سود و منفعت دارد مباح است و هر چه که ضرر دارد حرام خواهد بود). و مرحوم شهید اول برای قسم دوم از دلیل عقل چهار مورد دیگری را بیان فرموده است و آن چهار مورد عبارتند از:

۱. بَرَاءةِ أَصْلِيَّه (یعنی پیش از رسیدن دستورات الهی که ذمه ما را مشغول می‌سازد) به حکم عقل ذمه ما بری خواهد بود.

صغريات حجية العقل، أي لتعيين القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي وبيان ما هو الدليل العقلي الذي يكون حجة.

وقد حصرناها هناك في قسمين رئيسيين: «الاول» حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، «والثاني» حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلي، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لابد من الكرة بأسلوب جديد الى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الادلة على الاحكام الشرعية في الاربعة المعروفة التي رابعها (الدليل العقلي)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا

۲. مَا لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ (يعنى هر چه که دليل نداشته باشد دليل آن عقل خواهد بود).
 ۳. وَالْأَخْذُ بِالْأَقْلِ عِنْدَ التَّرْدِيدِ بَيِّنَةٌ وَبَيِّنُ الْكَثَرِ. (يعنى اگر مردّد باشيم مثلاً: که بر ما سه بار تسبیح گفتن واجب است و با یک بار؟ عقل می گوید: اخذ باقل باید کرد).

۴. وَالْإِسْتِصْحَابُ (قبلاً یقین به عدالت زید داشتیم و اکنون شک داریم عقل می گوید بیقین سابق باید اخذ شود).

کوتاه سخن جماعت دیگری از علمای علم اصول ایضاً همین حالت بی اعتنائی را نسبت به دلیل عقلی داشتند و بر همان روش بزرگوارانی که ذکر شد، سیر نموده اند و حتی در کتاب های درسی مانند: معالم و رسائل و کفایه، حق مطلب نسبت به دلیل عقلی ادا نشده است و مؤلفین کتاب های مذکور، دلیل عقلی را آن طوری که باید معرفی نکرده اند و مصادیق و موارد آن را متذکر نشده اند و تنها در أثناء کلمات شان اشارت های مختصر و گذرا نسبت به دلیل عقلی داشته اند و هیچ کدام در این زمینه آن طوری که باید بذل توجه فرموده اند.

الى الاربعة المذكورة القياس ونحوه على اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلي ما لا يشمل مثل القياس، فمن ظن من الاخباريين في الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس في موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم في عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فانه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي، حتى ان الكثير منهم لم يذكره من الادلة، أو لم يفسره، أو فسر به بما لا يصلح أن يكون دليلا في قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نص وجدته ما ذكره الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ في رسالته الاصولية التي لخصها الشيخ الكراجكي^(١)، فانه لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الاحكام، وانما ذكر ان أصول الاحكام ثلاثة الكتاب والسنة النبوية وأقوال الائمة عليهم السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة الى ما في هذه الاصول ثلاثة: اللسان، والاخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل الى معرفة حجية القرآن ودلائل الاخبار». وهذا التصريح كما ترى اجنبي عما نحن في صدد.

ثم يأتي بعده تلميذه الشيخ الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠ في كتابه «العدة» الذي هو أول كتاب مبسط في الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلي فضلا عن ان يشرحه او يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه في آخر فصل منه أنه بعد أن قسم المعلومات الى ضرورية ومكتسبة والمكتسب الى عقلي وسمعي ذكر من جملة امثلة الضروري العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر في معرض كلامه إن القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه تحريمه. وذكر أيضا إن الادلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع في ذلك.

وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلي الشيخ ابن ادریس المتوفى ٥٩٨، فقال في السرائر ص ٢: «فاذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة

١- راجع تأليفه كنز الفوائد ص ١٨٦ المطبوع على الحجر في ايران سنة ١٣٢٢ هـ

والاجماع فالمعتمد عن المحققين التمسك بدليل العقل فيها». ولكنه لم يذكر المراد منه. ثم يأتي المحقق الحلي المتوفى ۶۷۶، فيشرح المراد منه فيقول في كتابه «المعتبر» ص ۶ بما ملخصه:

وأما الدليل العقلي فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لا يخلو من المناقشة في امثله.

ويزيد عليه الشهيد الأول المتوفى ۷۸۶ في مقدمة كتابه (الذكرى). فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة أخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة أخرى وهي: البراءة الأصلية؛ وما لا دليل عليه، والاختصاص بالآقل عند التردد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين أن الكتب الدراسية المتداولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه، إلا إشارات عابرة في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول^(۱) يظهر أنه لم تتجلى فكرة الدليل العقلي

۱- از تصریحات و اظهارات محقق حلی و شهید اول، که در مورد دلیل عقلی داشتند معلوم می شود که اندیشه دلیل عقلی در عصر آن دو بزرگوار روشن و واضح نبوده است چه آن که آن ها، دلیل عقلی را آن چنان تفسیر نموده اند که ظواهر لفظی را شامل می شود مثلاً: محقق حلی برای دلیل عقلی به «لَحْنُ الْخِطَاب» و «فَحْوَى الْخِطَاب» و «دَلِيلُ الْخِطَاب» مثال زده است در حالی که همه این مثال ها جزء ظواهر الفاظ می باشند و اصلاً با دلیل عقلی ارتباطی ندارد، مثلاً: دلالت کلام بر مفهوم مخالف و یا مفهوم موافق و با بر مقدّر بودن لفظ، مستند به ظواهر است یعنی جمله (وَاسْتَلِ الْقَرْيَةَ) در این که «أَهْلُ» باید در تقدیر باشد، ظهور دارد و این ظهور مربوط به لفظ است و به دلیل عقلی ای که در مقابل کتاب و سنت است، ارتباطی نخواهد

في تلك العصور. فوسعوا في مفهومه الى ما يشمل الظواهر اللفظية: مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب، ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة. وكذلك الاستصحاب، فانه اصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الامر انه حتى مثل المحقق القمي المتوفى سنة ۱۲۳۱ نسق على مثل هذا التفسير لدليل العقل فأدخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بانه «حكم عقلي يوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى

داشت و خلاصه سخن موارد ثلاثة مذكورة جزء قلمروهای دلیل عقلی نخواهند بود.

و همچنین استصحاب که یکی از اصول عملیه است و در مقابل دلیل عقل قرار دارد نه آن که از مصادیق دلیل عقل باشد چه آن که دلیل عقلی جزء امارات است و استصحاب جزء اصول عملیه می باشد و جای تعجب است: میرزای قمی که ۱۷۰ سال قبل، برحمت حق پیوسته است از یک طرف مفاهیم را جزء مصادیق دلیل عقل قرار داده است و از طرف دیگر دلیل عقلی را این چنین تعریف نموده است: (دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل آن چنانکه بتوسط آن، انسان به حکم شرعی نائل می شود و از علم بحکم عقل، به علم بحکم شرعی منتقل می شود). میرزای قمی (ره) تعریف جالبی برای دلیل عقلی نموده و تعریف مذکور با بودن مفاهیم جزء مصادیق دلیل عقلی، سازگاری ندارد.

وجه غرابت و تعجب این است که مرحوم قمی مفاهیم را داخل در دلیل عقلی دانسته است و حال آن که مفاهیم اصلاً ربطی به دلیل عقلی ندارد و بلکه مفاهیم جزء ظواهر می باشند.

العلم بالحکم الشرعی»^(۱).

وأحسن من رأیته^(۲) قد بحث الموضوع بحثاً مفیداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصل)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج على منواله، وإن كان فيما ذكره بعض الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلى كل حال، فإن ادخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي.

وبسبب عدم وضوح المقصود^(۳) من الدليل العقلي انتحى الاخباريون باللائمة

۱- راجع اول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

۲- مرحوم سيد محسن كاظمي در كتاب خود به نام (الْمَحْصُول) راجع به دليل عقلي بحث و بررسی بسيار مفيدی را، مطرح نموده و همچنين شاگرد او شيخ محمد تقي اصفهاني صاحب كتاب «هَدَايَةُ الْمُشْتَرِشِدِينَ» بر همان روش استاد خود، راجع به دليل عقلي بحث نموده است و با آن كه گفته هاي آنها در زمينه دليل عقلي، خالي از اشكال و مناقشه نمی باشد، در عين حال نسبت به بقيه اصوليين، كار آنها قابل تقدير می باشد و ما مجالي برای ذكر گفته ها و مناقشات مربوط به گفته هاي آن ها را نداريم و لذا از ذكر آنها صرف نظر می نماييم.

۳- علی ای حال قاطبی نمودن استصحاب و مفاهيم را با دليل عقلي، دليل بر آن است كه مسئله دليل عقلي برای اصوليين، واضح و روشن نبوده و بخاطر واضح نبودن مقصود از دليل عقلي، اخباری ها شدیداً اصوليين را مورد انتقاد قرار داده اند (مبنی بر این كه اصوليين دليل عقلي را بعنوان حجت، نسبت به احكام شرعی قبول نموده اند).

در حالی كه مقصود اخباری ها از دليل عقلي، ايضاً واضح نمی باشد، چنان چه محقق بحرانی در زمينه دليل عقلي در كتاب «حدائق» فرمايشی دارد كه مقصود و

على الاصوليين اذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعي. ولكنهم انفسهم أيضا لم يتضح مقصودهم في التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم في التزهيد بالعقول؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلي ما ذكره الشيخ المحدث البحراني في حداثته، وهذا نصّ عبارته^(۱): «المقام الثالث في دليل العقل. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصروه على الثاني. وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الاصلية

منظورش نامعلوم می باشد در کتاب مذکور چنین فرموده است: (مقام سوم در دلیل عقل است و بعضها آن را به براءة و استصحاب تفسیر نموده و بعضها آن را به استصحاب منحصر کرده است و عده ای دیگر دلیل عقل را به «لَحْنُ الْخِطَابِ وَ فَحْوَى الْخِطَابِ وَ دَلِيلُ الْخِطَابِ» تفسیر کرده اند و طایفه چهارم بعد از تفسیر دلیل عقلی را به براءة اصلیه و استصحاب به تلازم بین الحکمین که شامل:

۱- وجوب مقدمه واجب و ۲- استلزام امر بشیء نهی از ضدّ خاصّ را و ۳- دلالت التزامیه، می باشد، تفسیر نموده اند. «محقق بحرانی» راجع به هر یک از مطالب و اقوال بحث کرده است و لکن از تلازم بین حکمین، سخنی به میان نیاورده است در صورتی که مصداق اصلی برای دلیل عقلی، همان تلازم بین حکمین می باشد و ثانیاً محقق بحرانی حکم عقل (در مسئله حسن و قبح) را یکی از اقوال ذکر نکرده است در صورتی که دلیل عقلی عبارت است از حکم عقل به تلازم بین الحکمین (حکم شرعی و حکم عقلی) و حکم عقل به حسن و قبح.

به سخن دیگر دو مورد مزبور (۱- حکم عقل به تلازم بین الحکمین و ۲- حکم عقل به حسن و قبح) از مصادیق واقعی و حقیقی برای دلیل عقلی می باشد و محدث بحرانی توجه به آنها نداشته است و اقوالی را که بیگانه از دلیل عقلی است، مندرک شده است و به این نتیجه می رسیم که آقایان اخباری مقصودشان از دلیل عقلی نامشخص می باشد.

والاستصحاب بالتلازم بین الحکمین المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية». ثم تکلم عن کل منها في مطالب عدا التلازم بین الحکمین لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الاقوال حکم العقل في مسألة الحسن والقبح، بينما أن حکم العقل المقصود الذي ينبغي ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بین الحکمین وحکم العقل في الحسن والقبح. وما نقله من الاقوال لم يكن دقيقاً كما سبق بيان بعضها.

وكيفما كان، فالذي يصلح ان يكون^(۱) مراداً من الدليل العقلي المقابل للكتاب

۱- شرح: استاد مظفریس از بررسی اقوال و گفته های متقدمین از علما را در مورد دلیل عقلی و اثبات این که اکثراً راجع به دلیل عقلی دچار اشتباه و خطا شده اند و عده زیادی از اصولیین نسبت به دلیل عقلی بی اعتنا بوده اند و عده دیگری دلیل عقلی را جزء ادله احکام به حساب نمی آوردند و... به معرفی دلیل عقلی می پردازد و در طی ۴ صفحه دلیل عقلی را مشخص و منفع می نماید و سپس در مقام اثبات حجیت آن و ذکر وجه و دلیل اعتبار آن، بر می آید و هدف اصلی که اثبات حجیت باشد را تعقیب خواهد نمود و ماحصل فرمایش ایشان از این قرار است:

دلیل عقلی به عنوان یکی از ادله حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت، عبارت است از: (هر حکم عقلی ای که موجب قطع و یقین نسبت به حکم شرعی بشود). به عبارت دیگر دلیل عقلی: (كُلُّ قَضِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ بِالْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ) یعنی «هر قضیه عقلی ای است که بتوسط آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل می شود».

مثلاً: «الظُّلْمُ قَبِيحٌ» قضیه عقلی است که از این قضیه عقلی یقین حاصل می کنیم به حکم شرعی که «حرمت ظلم» باشد.

حصول قطع به این کیفیت است که عقل قبح ظلم را درک می کند و علاوه ملازمة بین حکم عقل و حکم شرع بحرمت را ایضاً درک می نماید و بدین وسیله علم برای انسان حاصل می شود که الظُّلْمُ حَرَامٌ.

و هذا أمرٌ طَبِيعِيٌّ... از تعریف مزبور مشخص می شود قضیه عقلیه ای که موجب

والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي. وبعبارة ثانية هو: كل قضية عقلية يتوصل بها الى العلم القطعي بالحكم الشرعي، وقد صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

وهذا أمرٌ طَبِيعِيٌّ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ مُقَابِلًا لِلْكِتَابِ وَالسَّنَّةِ لَا بُدَّ إِلَّا يَعْتَبَرُ حُجَّةً إِلَّا إِذَا كَانَ مُوجِبًا لِلْقَطْعِ الَّذِي هُوَ حُجَّةٌ بِذَاتِهِ. فَلِذَلِكَ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ شَامِلًا لِلظُّنُونِ وَمَا لَا يَصْلَحُ لِلْقَطْعِ بِالْحُكْمِ مِنَ الْمُقَدِّمَاتِ الْعَقْلِيَّةِ. وَلَكِنْ هَذَا التَّحْدِيدُ بِهَذَا الْمِقْدَارِ (۱) لَا يَزَالُ مُجْمَلًا، وَقَدْ وَقَعَ خَلْطٌ وَخَبْطٌ عَظِيمَانِ

حصول ظنّ نسبت به حکم شرعی باشد، دلیل عقلی نخواهد بود چه آن که دلیل عقلی اگر بخواهد به عنوان دلیل مستقل جهت اثبات حکم شرعی، در مقابل کتاب و سنت عرض اندام و اظهار وجود نماید، باید موجب قطع و یقین باشد که در این صورت نظر بر این که حجیت قطع ذاتی می باشد، احتیاج به چیزی که حجیت دلیل عقل را ثابت کند، ندارد و اما اگر دلیل عقلی تنها مفید ظنّ باشد در این صورت نیاز به چیزی دارد که حجیت آن را ثابت نماید و اثبات حجیت باید از ناحیه شرع باشد، و اگر حجیت دلیل عقل از ناحیه شرع ثابت شود یا بوسیله آیات است و یا بوسیله روایات، و سرانجام دلیل عقلی به همان «کتاب» و «سنت» باز می گردد و استقلال خود را از دست می دهد.

۱- مرحوم مظفر می فرماید: به همین مقداری که دلیل عقلی را تعریف نمودیم نباید اکتفا شود چه آن که تعریف مزبور اجمال و ابهام را از دلیل عقلی، زائل و برطرف نمی سازد و بلکه دلیل عقلی بر اجمال و ابهام خود باقی می باشد و بخاطر ابهام و اجمالی که دارد خلط و خبط بسیار بزرگی از ناحیه بعضی از بزرگان، نسبت به دلیل عقلی بوجود پیوسته و لذا باید در زمینه عقل به اندازه شرح و بسط بدهیم که کلیه نقاط اجمال و ابهام از آن زدوده گردد و به اصطلاح باید مرهم ها روی زخم ها و نقطه ها، روی حرف ها و انگشتها روی دردها گذاشته شود.

و لذا سه مطلب را به عنوان مقدمه بیان و به مطلب چهارم به عنوان نتیجه بحث،

في فهم هذا الامر. ولأجل أن ترفع جميع الشكوك والمغالطات والالوهام لا بد لنا من توضيح الامر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول: ١- إنه قد تقدم^(١) (ج ٢ ص ١٩٣): ان العقل ينقسم الى عقل نظري وعقل عملي. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الادراك:

فالمراد من (العقل النظري): ادراك ما ينبغي ان يعلم، أي إدراك الامور التي

دست رسی می یابد.

(خَلَط: قاطی شدن آن با غیر... خَبَط: لگد مال کردن دلیل و مورد توجه واقع نشدن آن).

١- مقدمه اول

در جزء دوم اصول فقه بیان کردیم که عقل به عقل «نظری» و «عملی» تقسیم می شود البته تقسیم مزبور به اعتبار آن چیزی است که مورد ادراک عقل واقع می شود و الا دو تا «عقل» نداریم که یکی عقل نظری نام داشته باشد و دیگری عقل عملی.

علی ای حال عقل نظری یعنی ادراک آن چیزی که باید دانسته شود بعبارت دیگر عقل نظری یعنی ادراک امور آن چنانه ای که واقعیت دارند (البته واقعیت داشتن به این معنا است که در افق آرای عقلا واقعیت دارد و بس) مانند: ادراک عقل، بزرگی «كُلِّ» را نسبت به: «جزء» (الْكُلُّ اعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ) (مُدْرَك، چیزی است که باید دانسته شود و بس و ربطی به «عمل کردن» ندارد.

عقل عملی یعنی ادراک آن چیزی که باید عمل شود به این معنا که عقل درک می کند که فلان عمل باید انجام شود و فلان عمل باید ترک گردد. مانند: ادراک عقل، حسن عدل و قبح ظلم را که عدالت باید انجام شود و ظلم باید ترک گردد و یا مثلاً عقل نظری حسن و قبح عدل و ظلم را درک می کند و عقل عملی حکم می کند که عدالت باید انجام و ظلم باید ترک شود.

لها واقع،^(۱) والمراد من (العقل العملي): ادراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله أولاً ينبغي فعله.

۲- أنه ما المراد من العقل الذي نقول^(۲) أنه حجة من هذين القسمين؟

۱- مثلاً عقل نظری درک می‌کند که (علم) حسن است و جهل قبیح می‌باشد و این حُسن علم و قُبُح جهل، به معنای کمال و نقص است و کمال و نقص در خارج از ذهن و تصوّر (ما بازاء) دارد به این معنا چه ذهن و تصوّر کننده باشد یا نباشد نقص و کمال وجود دارد (به) جلد اوّل شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود).

۲- مقدّمه دوّم:

ما حصل فرمایش استاد مظفّر در مقدّمه دوّم این است که عقل نظری مستقیماً نمی‌تواند به احکام شرعی، راه یابد و آن‌ها را درک نماید یعنی عقل نظری نمی‌تواند درک کند که فلان عمل از نظر شارع خوب است و فلان عمل بد است چه آن که احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلّغین احکام، بیان شود، مبلّغینی که از طرف خداوند منصوب شده‌اند پیامبر و ائمّه (ع) می‌باشند یعنی احکام شرعی و ملاکات آنها همانند قضایای بدیهی و ضروری مانند «دو دو تا چهار تا» نخواهند بود و همچنین احکام شرعی چیزهای دیدنی و شنیدنی و لمس کردنی نمی‌باشند. بنا بر این عقل نظری راهی برای درک احکام و ملاکات آنها ندارد و با قطع نظر از کمک گرفتن از ملازمه، توان ادراک احکام را نخواهد داشت بعبارت دیگر آیا مراد از «عقلی» که بعنوان حجّت و دلیل اثبات حکم شرعی، مورد توجّه است کدامیک از دو قسم عقل خواهد بود؟

أولاً: می‌گوییم مراد از عقلی که دلیل برای اثبات حکم شرعی می‌باشد عقل نظری است و این عقل نظری مستقلاً نمی‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و چنان چه عقل نظری با قطع نظر از ادراک ملازمه، راهی برای درک احکام شرعی ندارد وَ السَّرُّ فِي ذَلِكَ وَاضِحٌ.

برای این که احکام شرعی توقیفی می‌باشد و باید از طریق مبلّغین احکام «پیغمبر و

- ان كان المراد (العقل النظري) فلا يمكن ان يستقل بادراك الاحكام الشرعية ابتداء، أي لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسرف في ذلك واضح، لأن احكام الله توقيفية فلا يمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الاحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان احكام الله ليست من القضايا الاولية وليست مما تنالها المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضا مما تنالها التجربة والحدس. واذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها في ذلك شأن سائر المجعولات التي يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الاحكام، كنفس الاحكام، لا يمكن العلم بها الا من طريق

ائمّه (ع) برای ما بیان گردد و همچنین ملاکات و علل احکام باید از طریق مبلغین احکام بیان گردد بنا بر این عقل نظری مستقیماً و مستقلاً نمی تواند احکام و ملاکات آنها را درک نماید و علم به آنها حاصل نماید.

وَعَلَى هَذَا... بنا بر این کسانی که منکر حجیت عقل شده اند اگر منظورشان همین باشد که عقل نظری مستقیماً و مستقلاً نمی تواند احکام را دریابد، حق با آنها خواهد بود و شاید منظور صاحب فصول و بعضی اخباریین از انکار ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع همین معنای مذکور باشد.

إِنَّا نَقْصِدُ مِنَ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ... آری عقل نظری از طریق درک ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع می تواند حکم شرعی را درک نماید مثلاً: وجوب ذی المقدمه از ناحیه شرع ثابت شده است و عقل نظری بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه را درک می نماید و بدین وسیله وجوب شرعی مقدمه ثابت خواهد شد. کوناه سخن، نتیجه مقدمه دوم این شد که عقل نظری ابتدا و مستقلاً نمی تواند حکم شرعی را درک کند و لکن از طریق درک ملازمه می تواند نسبت به حکم شرعی علم و یقین حاصل نماید.

السماع من مبلغ الاحكام، لانه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها أسرار احكام الله وملاكاتها التي انيطت بها الاحكام عنده^(۱) والظن لا يغنى من الحق شيئاً. وعلى هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: إن الاحكام سمعية لا تدرك بالعقول - فهو على حق اذا أراد من ذلك ما أشرنا اليه، وهو نفى استقلال العقل النظري من إدراك الاحكام وملاكاتها. ولعل بعض منكري الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الاخباريين، ولكن خافه التعبير عن مقصوده^(۲) واذا كان هذا مرادهم فهو أجنبي عما نحن بصدده من كون الدليل العقلي حجة يتوصل به الى الحكم الشرعي:

- اننا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً او عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الاجزاء^(۳) ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف^(۴) بلا بيان اللازم منه حكم الشارع

۱- راجع ما تقدم (ج ۲ ص ۲۰۹). مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۲- یعنی گرچه احتمال دارد که منظور صاحب فصول از انکار ملازمه همان انکار درک مستقیم عقل نظری باشد (که ما هم درک مستقیم عقل نظری را قبول نداریم) و لکن تعبیری که صاحب فصول دارد این احتمال را نفی می کند و به او خیانت نخواهد نمود.

۳- مثلاً بین اتیان مأمور به و سقوط امر و اجزاء ملازمه است و همچنین بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است که از وجوب ذی المقدمه حکم شرعی دیگر که وجوب مقدمه باشد ثابت می شود و یا از قبح ظلم (که حکم ثابت عقلی است) حرمت ظلم که «حکم شرعی» است ثابت می شود.

۴- مثلاً عقل نظری به محال بودن تکلیف بلا بیان، حکم می کند و از لازمه آن، حکم شرعی دیگر که براءت شرعی می باشد ثابت می شود و همچنین عقل نظری در مورد تراحم اهم و مهم فعلی بودن حکم اهم را، صادر می کند که «انقاذ» نبی (ص)

بالبراءة، وكحكمه بتقديم الالهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الالهم عند الله، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم الله^(١) لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة.

فان هذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقية واقعية يدركها العقل النظري بالبداهة او بالكسب، لكونها من الاوليات والفطريات التي قياساتها معها، او لكونها تنتهي اليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم.

واذا قطع العقل بالملازمة - والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم - فانه لا بد أن يقطع بثبوت اللازم وهو - أي اللازم - حكم الشارع. ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجة كل حجة كما سبق بيانه ص ٢٢٤-٢٥.

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هي كبريات القضايا العقلية التي يضمها الى صغرياتها يتوصل بها الى الحكم الشرعي. ولا أظن أحدا بعد التوجه اليها والالتفات الى حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتى المحسوسات. *مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی*

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هي مقصود من أنكر حجيتها من الاخباريين وغيرهم، وان اوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التمييز بين نقاط البحث.

واذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط في المقصود من ادراك العقل النظري وعدم التمييز بين ما يدركه من الاحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب

نسبت به «انقاذ» شخص عادي اهمّ می باشد.

١ - مثلاً قبح ظلم مورد تطابق آرای عقلا است و عقل نظری حرمت ظلم را از نظر شرعی ثابت می نماید.

المحنة في هذا الاختلاف وسبب المغالطة التي وقع فيها بعضهم اذ نفى مطلقاً ادراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلان: ان احكام الله توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفي ادراكه للحكم ابتداء وبلاستقلال، ولا يصلح لنفي ادراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

۳- هذا كله اذا اريد من العقل (العقل النظري).^(۱)

۱- مقدمه سوّم:

شرح: مطالب گذشته و اثبات حکم شرعی از طریق درک ملازمه، در فرضی بود که عقل نظری را به عنوان دلیل عقلی قرار داده بودیم و اما اگر مراد از دلیل عقلی، عقل عملی باشد عقل عملی ایضاً بطور مستقل و بدون استعانت از ملازمه، از درک حکم شرعی عاجز است یعنی غیر ممکن است که عقل عملی بتواند تشخیص بدهد که فلان عمل از نظر شارع لازم الفعل است و فلان عمل لازم التّرك است. چه آن که عقل عملی فقط می تواند تشخیص بدهد که فلان عمل فی نفسه باید انجام شود و یا ترک گردد و هیچگاه نمی تواند نظر شارع را در زمینه فعل و ترک نمی تواند درک نماید و بلکه نظر حاکم دیگری غیر از شارع را هم نمی تواند کشف کند به سخن دیگر «عقل عملی» تنها می تواند نظر خود را اعلام نماید و حکایت گر نظر حاکم دیگری نخواهد بود، منتهی با عقل عملی زمینه برای درک عقل نظری فراهم می شود به این گونه: عقل عملی درک می کند که انجام ظلم قبیح است و انجام عدالت نیکو می باشد و به دنبال آن عقل نظری، گاهی ملازمه بین حکم عقل عملی و حکم شارع را درک می نماید و گاهی درک نمی کند مثلاً در خصوص مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقل است عقل عملی حسن و قبح شیئی را درک می کند و عقل نظری ملازمه بین حکم عقل عملی (مبنی بر انجام عدالت و ترک ظلم) و بین حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدالت را درک خواهد کرد و در بقیه موارد ملازمه را درک نخواهد کرد مثلاً در مورد اطاعت الله عقل عملی حکم به اطاعت می نماید ولی عقل نظری ملازمه ای را درک نمی کند و لذا در مورد اطاعة الله امر مولوی و شرعی نخواهیم داشت و بالاخره عقل نظری با کیفیتی که بیان گردید

وأما لو أريد به (العقل العملي)، فكذلك لا يمكن أن يستقل في ادراك أن هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، بل لا معنى لذلك، لأن هذا الادراك وظيفة العقل النظري، باعتبار أن كون هذا الفعل ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي من الأمور الواقعية التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي، وإنما كل ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقل بادراك أن هذا الفعل في نفسه مما ينبغي فعله أو لا ينبغي مع قطع النظر عن نسبه إلى الشارع المقدس أو إلى أي حاكم آخر، يعني أن العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل، لا حاكيا عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الادراك جاء العقل النظري عقيب، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم. ولا يحكم بالملازمة إلا في خصوص مورد مسألة التحسين والتقيح العقليين، أي خصوص القضايا المشهورات التي تسمى الآراء المحمودة والتي تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذ بعد حكم العقل النظري بالملازمة يستكشف حكم الشارع على سبيل القطع، لانه بضمّ المقدمة العقلية المشهورة التي هي من الآراء المحمودة التي يدركها العقل العملي إلى المقدمة التي تتضمن الحكم بالملازمة التي يدركها العقل النظري - يحصل للعقل النظري العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لانه حينئذ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقا: أن المستقلات العقلية تنحصر في مسألة واحدة. وهي

بطور قطع و يقين حكم شرعي را ثابت می کند مثلاً عقل عملی می گوید (ینبغی فعلُ العَدْل و ترکُ الظُّلم) این صغری قیاس می شود و آن را با کبری که توسط عقل نظری ثابت می شود ضمیمه می کنیم که (کُلُّما حَکَمَ بِهِ الْعَقْلُ الْعَمَلِی حَکَمَ بِهِ الشَّرْع) با توجه بر این که عقل نظری قطع و یقین به ملازمه و ملزوم دارد قطع و یقین به لازم آن که حکم شرعی است پیدا خواهد کرد.

مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لانه لا يشارك الشارع حكم العقل العملي الا فيها، أي ان العقل النظري لا يحكم بالملازمة الا في هذا المورد خاصّة^(۱).

وجه حجّية العقل:

۴- اذا عرفت ما شرحناه،^(۲) وهو ان العقل النظري يقطع باللازم، اعني حكم

۱- راجع البحث الرابع في اسباب حكم العقل العملي ج ۲ ص ۱۹۵ فما بعدها لتعرف السر في التخصيص

بالاراء المحمودة.

۲- استاد مظفر در ضمن مقدمات ثلاثه ای که بیان گردید چگونگی کشف از حکم شرع به توسط عقل را بیان فرمود و ما حصل آن این شد:

عقل عملی قبح ظلم و حسن عدالت را درک می کند یعنی عقل عملی اعلام می دارد که ظلم باید ترک و عدالت باید انجام شود بدین وسیله صغری قیاس به وجود می آید، الظُّلْمُ مَا يَنْبَغِي تَرْكُهُ وَالْعَدْلُ مَا يَنْبَغِي فِعْلُهُ. عقل نظری کبری قیاس را به وجود می آورد (كُلَّمَا حَكَّمَ الْعَقْلُ بِتَرْكِهٖ أَوْ بِفِعْلِهِ حَكَّمَ الشَّرْعَ أَيْضاً بِحُرْمَتِهِ أَوْ بِوُجُوبِهِ).

نتیجه می گیریم که ظلم از نظر شارع حرام است و عدالت واجب می باشد در قیاس مذکور صغری یقینی می باشد چه آن که مورد تطابق آرای عقلاست و همین صغری (قبح ظلم و حسن عدل) ملزوم است و لازم آن «حرمت ظلم و وجوب عدل» از نظر شارع خواهد بود و اثبات ملازمه ایضاً یقینی است و درک لازم از ناحیه عقل نظری ایضاً یقینی می باشد بنا بر این از دلیل عقلی قطع و یقین به حکم شرعی حاصل می شود و بدین سان با دلیل عقلی، حکم شرعی به اثبات می رسد و مدّعی ما این است که در حجّیت دلیل عقلی شک و تردیدی راه ندارد چه آن که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی قطع و یقین حاصل می شود و حجّیت قطع ذاتی است و لذا جای گپ و سخنی نباید باقی باشد.

بنا بر این نباید عقل را دست کم بگیریم اصل شریعت توسط عقل ثابت می شود و ثبوت توحید و رسالت و تمامی اصول دین در گِرو عقل است اگر عقل را از کار بیکار

الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم^(۱) الذي هو حكم الشرع او العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة - نشرع في بيان وجه حجية العقل، فنقول:

لقد انتهى الامر بنا في البحث السابق الى ان الدليل العقلي ما اوجب القطع بحكم الشارع، واذا كان الامر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهي اليه حجة كل حجة، لانه - كما تقدم ص ۴۵ - هو حجة بذاته. ولا يعقل سلخ الحجة عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟ واذا سلخنا انفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بانفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الا ما عبده الرحمن؟ وهل يعبد الديان الا به؟

ان التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات،^(۲) أعني ثبوت الملازمات^(۳) في المستقلات العقلية^(۴) وفي غير

نماييم، تصديق برسالت و ايمان به شريعت و اعتقاد به مقدّسات دين در هم كوبيده خواهد شد و بوسيله عقل «رحمان» عبادت می شود و بهشت تحصيل خواهد شد و تشكيك و تردید در حكم عقل سفسطه و مغالطه ای است كه فراسوی آن سفسطه و مغالطه ای وجود ندارد.

۱- ملزوم گاهی حكم شرعی و گاهی حكم عقلی می باشد مثلاً وجوب ذی المقدمه ملزوم است و حكم شرعی می باشد و لازم آن (كه وجوب مقدمه است) ايضاً حكم شرعی است كه ملازمه بين آن دو را عقل درك می نماید و یا مثلاً: قُبْح ظلم ملزوم است كه حكم عقلی است و لازم آن كه حرمت ظلم باشد حكم شرعی است كه ملازمه بين آن دو را عقل درك می كند.

۲- منظور استاد مظفر آن است كه دليل عقلی زمانی می تواند حكم شرعی را بطور قطع و یقین ثابت نماید كه ملازمه بين حكم عقل و حكم شرع ثابت باشد.

بنا بر این حجّیت دلیل عقل مشروط به ثبوت ملازمه خواهد بود، در جزء دوم اصول فقه موارد زیادی از ملازمات را ذکر نمودیم و ملازمه را در بعضی از آن موارد ثابت کردیم و در بعضی از آنها انکار کردیم و بعد از ثبوت ملازمه به توسط حکم عقل، حکم شرعی که (لازم) می باشد به طور قطع و یقین ثابت می شود و در حجّیت دلیل عقل در صورت ثبوت ملازمه جای شک و تردید باقی نمی ماند.

۳- عبارت مذکور سؤال انگیز است چه آن که از عبارت مذکور استفاده می شود: (که در ثبوت ملازمه که صغرای قیاس است ممکن است تشکیک شود.) در حالیکه مسئله ملازمه در مثالی که تحت عنوان (وجه حجّیت دلیل عقل) بیان کردیم، کبری قیاس می باشد مثال را تکرار می کنیم: توجه نمایید: صغری: (الظلم قبیح عقلاً)، کبری: (کلّما حکم العقل بقبحه حکم الشرع بحرمته) حاکم در صغری عقل عملی است و حاکم در کبری عقل نظری می باشد و معلوم است که مسئله ملازمه، کبری قیاس است و نتیجه می گیریم که (ظلم از نظر شرعی حرام است) و در مقام اثبات حجّیت دلیل عقلی قیاس دیگری را (غیر از قیاس مذکور) تشکیل می دهیم و در این قیاس مسئله ملازمه عقلیه (صغری) واقع می شود به این گونه: صغری: (حکم عقل به حکم شرعی که حرمت ظلم باشد بالملازمه ثابت شده است).

کبری: (هر حکمی که با ملازمه عقلیه ثابت شده باشد، حجّت است).
نتیجه: (حکم عقل به حرمت ظلم شرعاً، حجّت خواهد بود).

توجه فرمودید که مسئله ملازمه در قیاس مزبور، صغرای قیاس واقع شده است و از اینجا معنای عبارت کتاب (ما یُمكنُ الشَّكُّ فِيهِ هُوَ الصَّغَرِيَّاتُ، أَعْنِي ثُبُوتُ الْمَلَاذِمَاتِ...) روشن می شود که آقای مشکّ می تواند در صغری قیاس (ثبوت ملازمه) تشکیک نماید اگر ثبوت ملازمه را مخدوش سازد دلیل عقلی را از اعتبار ساقط خواهد کرد و اما اگر ثبوت ملازمه محرز باشد حجّیت دلیل عقل محفوظ خواهد بود.

۴- مستقلات عقلیه آن است که صغری و کبری، هر دو عقلی باشد مانند: «الظلم

المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم في حجّة العقل لاثبات الحكم الشرعي بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا في الجزء الثاني مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فأثبتنا بعضها^(۱) في مثل المستقلات العقلية، ونقينا بعضاً آخر في مثل مقدمة الواجب ومسألة الضدّ. أما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأی معنى للشك في حجّة العقل، أو الشكّ في ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع.

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الاخباريين^(۲) في هذا الموضوع، فلا بد من

قَبِيحُ فِعْلُهُ عَقْلًا»، (كُلَّمَا يَقْبَحُ فِعْلُهُ يَحْرُمُ فِعْلُهُ شَرْعًا).

نتیجه: (فَا الظُّلْمُ يَحْرُمُ فِعْلُهُ شَرْعًا) صغری و کبری هر دو بوسیله عقل ثابت شده است.

اما غير مستقلات عقليّه آن است که یکی از مقدمات قياس عقلي باشد و دیگری غير عقلي باشد مانند: (الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ)، (كُلُّ فِعْلٍ وَاجِبٍ تَجِبُ مُقَدَّمَتُهُ).
نتیجه: (فَالصَّلَاةُ مُقَدَّمَتُهَا وَاجِبَةٌ) در قياس مذکور (که از باب مثال ذکر شده است) صغری قياس که وجوب صلوة باشد، شرعی می باشد.

۱- یعنی وجود ملازمه را در بعض موارد ثابت نمودیم مثلاً در مستقلات عقليّه و در مسئله حسن و قبح وجود ملازمه را ثابت کردیم و در بعضی موارد وجوب ملازمه را نفی نمودیم مثلاً: در مقدمه واجب بين وجوب ذی المقدمه (وجوب صلوة) و وجوب مقدمه (وجوب وضو) ملازمه ثابت نمی باشد و همچنین در مسئله (ضدّ) بين امر به (ازاله نجاسة از مسجد) و نهی از ضدّ آن، ملازمه برقرار نخواهد بود.

نتیجه بحث: اگر مسئله ملازمه بين حکم عقل و حکم شرع ثابت گردد (که در بعضی موارد به اثبات رسید) حجّیت دليل عقل ثابت می شود.

۲- شرح:

نتیجه بحث از آغاز مبحث دليل عقلي تاکنون، این شد که در بعضی از موارد (مسئله حسن و قبح) مسئله ملازمه عقلي بين حکم عقل و حکم شرع، ثابت و محرز

تجلیته لكشف المغالطة، فنقول:

قد اشرنا في الجزء الثاني ص ۱۸۶ الى هذا النزاع، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع الى ثلاث نواح، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

«الاولى»: (۱) في امكان ان ينفي الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما

می باشد و بدین وسیله، حکم شرعی بتوسط (عقل) ثابت می شود و نظر بر این که دلیل عقلی مفید قطع و یقین است، لذا بدون شک دلیل عقلی در ردیف کتاب و سنت، یکی از کرسیهایی که برای اثبات گران احکام شرعی، مهیا شده است را بتصرف خود در می آورد و با قدرت تمام به حکمرانی اشتغال خواهد داشت.

ولکن بعضی از اخباریها مانند: محدث استرآبادی و امثال او، نسبت به دلیل عقلی حسادت می ورزند و می خواهند دلیل عقلی را از کرسی حکمرانی بزیر افکنده و آنرا از سمت اثباتگری ای احکام شرعی معذول نمایند.

و نظر بر این که عبارات و سخنان آقایان اخباری اختلاف و تشکیک دارد، لذا در سه ناحیه با آنها به بحث و گفتگو می نشینیم:

۱- ممکن است اخباریها بگویند قطع و یقینی که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی حاصل شده است، از نظر شارع مقدس حجیت و اعتباری نداشته باشد و ممکن است که شارع مقدس از اعتبار و حجیت قطع مزبور، نهی کرده باشد و لذا دلیل عقلی با آن که مفید یقین است، حجیت ندارد.

در پاسخ مطلب مذکور باید بگوییم که حجیت «قطع» ذاتی می باشد و شارع مقدس نفیاً و اثباتاً، نمی تواند نسبت به آن دخل و تصرف داشته باشد به سخن دیگر آقای قاطع، که از دلیل عقلی نسبت به حکم شرعی قطع حاصل نموده است، واقع و حکم الهی را می بیند و به حکم عقل باید طبق آن، عمل نماید تا مادامی که صفت قطع در او باقی است، نیاز به جعل و دستور شارع (مبنی بر این که از قطع خود متابعت نماید) ندارد، همان طوری که شیخ انصاری فرموده است طریقیّت قطع، ذاتی است و جعل حجیت و عدم حجیت نسبت به آن هرگز قابل تصور نمی باشد. بنا بر این اگر بتوسط دلیل عقلی، برای انسان قطع و یقین نسبت به حکم شرعی

شرحناه في حجية القطع الذاتية ص ۴۹ من هذا الجزء فارجع اليه، لتعرف استحالة النهي عن اتباع القطع.

«الثانية»: (۱) بعد فرض امکان حجّية القطع هل نهى الشارع عن الاخذ بحكم العقل؟ وقد ادّعى ذلك جملة من الاخباريين الذين وصل اليها كلامهم، مدّعين ان الحكم الشرعي لا يتنجّز ولا يجوز الاخذ به الا اذا ثبت من طريق الكتاب والسنة. اقول: ومردّ هذه الدعوى (۲) في الحقيقة الى دعوى تقييد الاحكام الشرعية

حاصل شود، بايد به طبق آن عمل نمايد و إلا به حكم عقل، مجازات خواهد شد. ۱- به فرض محال بگوئيم نفی از حجّيت قطع، از ناحیه شارع، ممکن است و بايد بررسی نمايم آیا شارع از حجّيت قطع، نفی نموده است يا خير؟ بعضی از اخباری ها مدّعی شده اند که آری شارع مقدّس، از حجّيت قطع، نفی نموده است به این گونه: حکم شرعی زمانی برای انسان مکلف، منجّز و واجب العمل می باشد که از طریق کتاب و سنت، ثابت شود. بنا بر این اگر نسبت به حکم شرعی قطع پیدا کنیم و این قطع ما زائده دليل عقلي باشد، حکم شرعی مزبور تنجّز ندارد و واجب العمل نخواهد بود و لذا دليل عقلي بر فرضی که مفید يقين باشد از اعتبار و حجّيت ساقط خواهد بود.

۲- فرمایش اخباری ها مبني بر این که احکام شرعی بايد از طریق کتاب و سنت ثابت شود به هیچ وجه برای ما قابل قبول نمی باشد و بهترین توجیهی که برای گفتار آن ها می توانیم بیاوریم آن است که بگوئيم برگشت ادّعای اخباری ها به این است که بگوئيم از نظر آنها احکام شرعیّه در صورتی واجب العمل می باشد، که از طریق کتاب و سنت معلوم بشود.

به عبارت دیگر از نظر اخباری ها وجوب احکام شرعی، مقید به علم داشتن بآنها از طریق کتاب و سنت است یعنی وجوب احکام شرعی اختصاص به کسانی دارد که اولاً عالم به احکام باشند و ثانياً علم آنها مستند به کتاب و سنت باشد.

بنا بر این در مسئله (صلوة) آن چه که واجب الاتیان است (صلوة معلومة

بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً في مسألة اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل ص ۱۶۶ من هذا الجزء، فقلنا: انه يستحيل تعلّق الاحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشئ من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتى لو قلنا بإمكان نفي حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك.

واما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام ^(۱) من نحو قولهم: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ

الْوُجُوبُ) است نه طبیعت صلوة، چنان چه اشاعره قائل بودند که احکام الله اختصاص به عالمین دارد و فرق نمی کند از هر طریقی علم حاصل گردد. فقلنا انه يستحيل...

در مبحث اشتراك احكام بين عالم و جاهل بيان گرديد كه اگر در موضوع حكم، علم اخذ شود، استحاله دارد و يكي از وجوه استحاله از اين قرار است: كه مثلاً: «وجوب اتیان» حكم است و موضوع آن (صلوة) باشد اگر «وجوب اتیان» مشروط به آن باشد كه مكلف بايد علم به حكم داشته باشد، معنایش آن است كه موضوع حكم مذکور (طبیعت صلوة) نباشد و بلكه (صلوة معلومة الوجوب) بايد موضوع باشد و اگر چنین باشد استحاله خلف لازم خواهد آمد یعنی از فرض وجود شیء، عدم آن، لازم می آید چه آن كه وجوب «اتیان صلوة» بر علم داشتن به وجوب آن، توقف دارد و «علم داشتن به وجوب آن» توقف بر (حكم) كه «وجوب اتیان» باشد خواهد داشت یعنی پیش از حصول علم، حكمی وجود ندارد و اگر بخواهیم علم پیدا کنیم باید به وجوب صلوة علم پیدا کنیم و وجوب صلوة پیش از حصول علم به آن، وجود ندارد چه آن كه تحقق حكم، بر حصول علم به آن، توقف دارد.

بنا بر این از فرض این كه موضوع حكم «صلوة معلومة الوجوب» باشد، عدم آن لازم می آید و این خلف است و محال خواهد بود.

نتیجه: احكام شرعی مقید و مشروط به علم به آنها، نمی باشد و همچنین مقید به علمی كه ناشی از كتاب و سنت باشد بطریق اولی نخواهد بود.

۱- بعضی از اخباری ها مدعی شده اند روایاتی در دست داریم كه عدم حجیت

دلیل عقلی را افاده می نمایند.

مانند: روایت (إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ) احکام شرعی از طریق دلیل عقلی به اثبات نمی رسد.

استاد مظفر در مقام پاسخ از مطلب مذکور به دو تا مطلب اشاره می نماید: مطلب اول: روایت (إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ) و روایات دیگری که بهمین مضمون وارد شده است، در مقام آن است که عمل به قیاس و استحسان جایز نمی باشد و عقل از طریق قیاس و استحسان نمی تواند احکام شرعی و ملاکات و علل و مناسبات آنها را درک نماید، در مقابل کسانی که عمل به قیاس و استحسان می کردند و مدعی بودند که عقل ملاکات احکام را درک می کند و با اجتهاد به رأی، به احکام شرعی ظن حاصل می کردند.

این روایات از عمل مزبور نهی می کند و ما در سابق بیان کردیم که عقل نظری از درک احکام و ملاکات آنها عاجز است. بنا بر این روایات مذکور بیگانه از مدعی ما می باشد مدعی ما این است که از قضایای عقلی ای که مورد تطابق آرای عقلا است و از طریق کشف ملازمه (و آن هم به طور یقینی و قطعی) می توانیم احکام شرعی را ثابت نماییم.

مطلب دوم: در مقابل روایت (إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ...) روایاتی داریم از قبیل (إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ...) که حجیت و اعتبار دلیل عقلی را ثابت می نماید.

این دو طایفه از روایات با هم تعارض و تضادی ندارند چه آن که منظور از روایاتی که از عقل ستایش نموده اند آن است که عقل به طور یقین و قطع ملازمه بین حکم عقلی و حکم شرعی را کشف می نماید و بدین وسیله حکم شرعی به اثبات می رسد و منظور از روایاتی که از عقل مذمت نموده اند آنجایی است که دلیل عقلی مبتنی بر ظنون و اوهام باشد که در این صورت از طریق عقلی به احکام شرعی دست رسی پیدا نخواهیم کرد.

نتیجه: هر دو طایفه از روایات با هم تعارض ندارند و هر کدام بر ظاهر خود حمل می شوند و طایفه ای که از عقل مذمت می کند، مانع از حجیت و اعتبار دلیل عقلی

بِالْعُقُولِ» فقد ورد في قبالة مثل قولهم: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَجَّتَيْنِ: حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ»^(۱).
والحل لهذا التعارض الظاهري بين الطائفتين، هو أن المقصود من الطائفة الأولى بيان عدم استقلال العقل في ادراك الاحكام ومداركها، في قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لأنها واردة في هذا المقام، أي أن الاحكام ومدارك الاحكام لا تصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقا. ومن المعلوم أن مقصود من يعتمد على الاستحسان في بعض صوره هو دعوى أن للعقل أن يدرك الاحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى أن للعقل أن يدرك ملاكات الاحكام في المقيس عليه لاستنتاج الحكم في المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأي. وقد سبق أن هذه الادراكات ليست من وظيفة العقل النظري ولا العقل العملي، لأن هذه امور لا تصاب إلا من طريق السماء من مبلغ الاحكام. وعليه فهذه الطائفة من الاخبار لا مانع من الاخذ بها على ظواهرها، لأنها واردة في مقام معارضة الاجتهاد بالرأي، ولكنها اجنبية عما نحن بصددہ وعما نقوله في القضايا العقلية التي يتوصل بها الى الحكم الشرعي. كما أنها اجنبية عن الطائفة الثانية من الاخبار التي تشي على العقل وتنص على أنه حجة الله الباطنة، لأنها تشي على العقل فيما هو من وظيفته أن يدركه، لا على الظنون والاهام، ولا على ادعاءات ادراك ما لا يدركه العقل بطبيعته.

«الناحية الثالثة»-^(۲) بعد فرض عدم امکان نفی الشارع حجية القطع والنهي

نخواهد بود. ۱- راجع کتاب العقل من اصول الکافی. وهو اول کتبه.

۲- تاکنون ثابت گردید که نفی حجیت از قطع غیر ممکن است و ثانیاً شارع مقدس از حجیت قطع نفی نفرموده است و تحقق نفی بتوسط روایات ثابت نمی شود.

ناحیه سوّم مربوط به این مطلب است که آخرین گفتار اخباری ها (مبنی بر عدم حجیت دلیل عقل) را پاسخ می دهیم و آخرین سخنی که اخباری ها می توانند در

عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع على طبق حكم العقل؟
والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه ادراك
الشارع وعلمه بان هذا الفعل ينبغي فعله او تركه لدى العقلاء. وهذا شيء آخر غير
أمره ونهي، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهي، فيحتاج اثبات أمره ونهي الى
دليل آخر سمعي، ولا يكفي فيه ذلك الدليل العقلي الذي اقصى ما يستنتج منه ان
الشارع عالم بحكم العقلاء، او انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلا يكون منه أمر
مولوي أو نهي مولوي.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكري^(۱) حجية العقل، وهو توجيه

مورد دليل عقلي بگویند و عدم حجیت آن را به اثبات برسانند این است که عقل به
توسط درک ملازمه، تنها علم شارع (مبنی بر این که فلان شیء یا لازم الفعل است و
یا لازم التّرك می باشد) را ثابت می کند و هرگز امر و نهی شارع را ثابت نخواهد کرد و
اثبات امر و نهی شارع، احتیاج به دلیل دیگری خواهد داشت و اثبات حکم به
توسط دلیل عقلی زمانی محقق می شود که امر و نهی شارع ثابت بشود و تنها اثبات
علم شارع، ربطی به اثبات حکم شرعی ندارد، مثلاً: در مورد «ظلم و عدل» عقل
نظری ملازمه بین حکم عقل (مبنی بر قبح ظلم و حسن عدل) و حکم شارع (مبنی
بر حرمت ظلم و وجوب عدل) را درک می کند.

به این معنا که شارع از نظر و حکم عقلاً آگاه هست و یا بالاتر شارع همانند عقلاً
نسبت به ظلم و عدل حکم می راند و اما این حکم شارع به معنای امر و نهی مولوی
او نخواهد بود و بالأخره از طریق دلیل عقلی حکم شرعی که همان امر و نهی
مولوی می باشد، به اثبات نمی رسد.

۱- توجیهی که برای گفتار اخباری ها ارائه نمودیم یعنی به نفع آن ها گفته شان را
پرورش داده و بصورت اشکالی درآوردیم، آخرین و نهایی ترین توجیهی است که
مبتنی بر دو تا مدّعی و اشکال از ناحیه منکرین حجیت دلیل عقل، خواهد بود.
مدّعی و اشکال اول این است که آنها اصل ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را

يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن ان تنطلي على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات في المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوي على احدى دعويين:

- ۱- دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها في الجزء الثاني ص ۲۰۶، فلا نعيد.
- ۲- الدعوى التي اشرنا اليها هناك في آخر ص ۲۰۷ من الجزء الثاني.

انكار می نمایند و در جزء دوم اصول فقه به طور گسترده ثابت کردیم که ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در بعضی موارد برقرار است و وجود ملازمه در قضایایی که مورد تطابق آرای عقلا می باشد، ضروری و بدیهی می باشد و هرگز قابل انکار نخواهد بود.

مدعا و اشکال دوم آنها این است: بر فرضی که وجود ملازمه را قبول نماییم و لکن از وجود ملازمه «حکم شرعی» کشف نمی شود، مثلاً در مسئله حسن و قبح که مورد تطابق آرای عقلا است، ملازمه بین حکم عقل مبنی بر قبح ظلم و حکم شرع مبنی بر قبح ظلم برقرار است و لکن از ملازمه مزبور حکم شرعی ثابت نمی شود چه آن که تطابق آرای عقلا و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع تنها چیزی که ثابت می شود آن است که مرتکب ظلم از نظر عقلا، و همچنین از نظر شارع (بما أنه أحد أفراد العقلاء) مستحق مذمت است و حکم شرعی زمانی ثابت می شود که از تطابق آرای عقلاء استحقاق عقاب، کشف شود و تنها کشف از استحقاق مذمت، حکم شرعی ثابت نخواهد شد.

بعبارت واضح تر: از طریق ملازمه عقلی و حکم عقلا کشف می شود که مرتکب ظلم از نظر شارع مستحق مذمت است و استحقاق مذمت از نظر شارع، غیر از حکم شرعی است و حکم شرعی زمانی ثابت می شود که از طریق ملازمه کشف شود که فاعل ظلم از نظر شارع مستحق عقاب و عذاب می باشد. بنا بر این بر فرض قبول وجود ملازمه با دلیل عقلی، حکم شرعی و مولوی کشف و ثابت نخواهد شد.

و توضیحا:

ان ما تطابقت علیها آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، والمدح والذم غیر الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لا يستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولی. والذي ينفع في استكشاف حکم الشارع هو الثاني ولا يكفي الاول. ولو فرض إنا صححنا الاستلزام^(۱) للثواب والعقاب، فان ذلك لا يدركه كل أحد. ولو فرض انه ادركه كل أحد^(۲) فان ذلك ليس كافيا للدعوة الى الفعل الا عند

۱- و بر فرضی که قبول نماییم: از ملازمه مذکور، نظر شارع (مبنی بر استحقاق عقاب برای فاعل ظلم «در مثال مذکور») کشف می شود.

بنا بر این از طریق ملازمه عقلی، حکم شرعی ثابت می گردد و لکن اشکال سوّمی جلوی ما سبز می گردد و آن اشکال این است که کشف حکم شرعی به توسط ملازمه عقلیه، همگانی و عمومی، نخواهد بود و کُلُّ أَحَدٍ مِنْ أَحَادِ الْمُسْلِمِينَ حکم شرعی را بوسیله ملازمه مزبور، درک نمی کنند در صورتی که فرض بر آن است که اثبات حکم شرعی بوسیله ملازمه عقلیه باید همگانی و عمومی باشد.

بنا بر این دلیل عقلی کارآیی اثبات حکم شرعی را از دست می دهد.

۲- بازم از اشکال سوّمی صرف نظر می کنیم و قبول می نماییم که کشف حکم شرعی از طریق ملازمه عقلیه، برای همه مسلمین، قابل ادراک است و لکن اشکال چهارمی، سر بلند می کند و خود را نشان می دهد و علناً چوب را در لای چرخ دلیل عقلی قرار می دهد تا آن را از حرکت باز دارد و آن اشکال این است کشف استحقاق عقاب و ثواب به وسیله ملازمه عقلی، بر فرضی که قابل ادراک برای همه افراد مسلمین باشد، تنها برای عده کمی از مکلفین، داعویّت و محرکیت خواهد داشت نه برای همه أَحَادِ مسلمین.

به سخن واضح تر فرض می کنیم از آرای عقلا و ملازمه عقلا و ملازمه عقلیه و بحکم عقل نظری، کشف نمودیم که ارتکاب ظلم از نظر شارع عقاب دارد و لکن کشف مزبور نمی تواند برای مکلفین داعی، جهت ترک ظلم، باشد که همه مکلفین بداعی کشف مزبور، از ارتکاب ظلم خودداری نمایند (إِلَّا عِنْدَ الْفَدَّ مِنَ النَّاسِ) مگر

الْفَذَّ مِنَ النَّاسِ. وَعَلَىٰ أَيِّ تَقْدِيرٍ فَرَضَ فَلَا يَسْتَغْنِي أَكْثَرَ النَّاسِ عَنْ تَوْجِيهِ الْأَمْرِ مِنَ الْمَوْلَىٰ أَوِ النَّهْيِ مِنْهُ فِي مَقَامِ الدَّعْوَةِ إِلَى الْفِعْلِ أَوِ الزَّجْرِ عَنْهُ.

وإذا كان نفس ادراك الحسن والقبح غير كاف في الدعوة - والمفروض لم يقم دليل سمعي على الحكم - فلا نستطيع ان نحكم بان الشارع له أمر ونهي على طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتمادا على ادراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفا

برای عده کمی از مردم که دارای ایمان قوی هستند که تنها کشف از حکم شرعی بوسیله ملازمه عقلی آنها را وادار به انجام فعل واجب و ترک فعل حرام نماید و اما در مورد عموم مکلفین کشف مذکور به عنوان داعی جهت فعل واجب و یا ترک حرام، کافی نبوده و مردم توجّهی به حکم عقلی ندارند و تابع دستورات شارع مقدّس می باشند.

ولذا علاوه بر کشف مزبور باید امر و نهی از ناحیه شارع مقدّس صادر گردد. نتیجه: علی ایّ تقدیر مکلفین جهت دعوت الی الفعل و یا زجر از فعل علاوه بر کشف مذکور، نیاز به امر و نهی دارند. بنا بر این در موارد حکم عقل و ملازمه عقلیه، تنها درک عقلی برای اثبات حکم شرعی کافی نمی باشد و فرض بر این است که در موارد حکم عقل دلیل سمعی (روایت و آیه) نسبت به حکم شرعی نداریم.

بنا بر این نمی توانیم مطمئن باشیم که در موارد حکم عقل حتماً شارع امر و نهی بر طبق حکم عقلی داشته و بخاطر اعتماد بر ادراک عقلی، امر و نهی را صادر نکرده است که در این صورت با حکم عقلی حکم شارع کشف بشود و بلکه احتمال داده می شود که شارع مقدّس در موارد حکم عقل اصلاً حکم مولوی بر طبق حکم عقلی ندارد.

وَإِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالُ بَطَلَ الْإِسْتِدْلَالُ، نظر بر این که مدار و معیار در دلیل عقلی «قطع و یقین» می باشد و با وجود احتمال، مسئله قطع و یقین منتفی می شود و لذا استدلال دلیل عقلی و ملازمه عقلیه جهت اثبات حکم شرعی، اعتبار و حجّیتی نخواهد داشت.

عن حکمه. لاحتمال ألا يكون للشارع حكم مولوي على طبق حكم العقل حينئذ.
واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، لان المدار على القطع في المقام.
والجواب: إنه قد اشرنا في الحاشية^(۱) (ج ۲ ص ۲۰۷) الى ما يفند الشق الاول
من هذه الدعوة الثانية، اذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق
الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا انهما شيان احدهما
يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان.
وحقيقة الذم والمقصود منه هو المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذي
يحكم به العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع ثوابه وذمه

۱- ما حصل پاسخ از این قرار است: که در مورد دعوی دؤم منکرین حجیت دلیل
عقل، ثابت نمودیم که استحقاق مدح و ذم عبارت از استحقاق ثواب و عقاب
می باشد چه آن که معنای «مدح» همان کیفر و مجازات بالخیر است یعنی ثواب
دادن و معنای ذم همان کیفر دادن به «شر» است که عقاب و عذاب باشد.
بنابراین از تطابق آرای عقلا و به حکم ملازمه عقلیه کشف می شود که فاعل ظلم از
نظر شارع، مستحق عقاب است و فاعل عدل از نظر شارع مستحق ثواب می باشد.
توضیح (دقت فرمایید) باید از چهار تا اشکال منکرین حجیت دلیل عقل، بطور
جداگانه پاسخ بدهیم.

اشکال اول آنها انکار اصل ملازمه بود و پاسخ آن را در سابق بیان کردیم که وجود
ملازمه در قضایای مورد تطابق آرای عقلا ثابت و محرز است.

اشکال دؤم آنها این بود که از طریق ملازمه تنها استحقاق مدح و ذم از نظر شارع
ثابت می شود. پاسخ این اشکال همان طوری که بیان گردید، آن است که استحقاق
مدح و ذم عین استحقاق عقاب و ثواب می باشد.

اشکال سؤم آنها این بود که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه احاد
مسلمین نمی باشد.

و اشکال چهارم این بود بر فرضی که کشف از حکم شرعی قابل ادراک برای همه
باشد، و لکن بعنوان داعی برای همه مکلفین کفایت نخواهد کرد، پاسخ از هر دو
اشکال از قرار ذیل می باشد:

عقاب. و ارادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة الى الله تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاته بالخير الا الثواب وليست مجازاته بالشر الا العقاب. واما الشق الثاني من هذه الدعوى^(۱) فالجواب عنه: إنه لما كان المفروض أن

۱- دعوى دوّم منکرین حجبت دليل عقل، دو شق داشت:

۱- استحقاق مدح و ذمّ غیر از استحقاق عقاب و ثواب باشد.

۲- استحقاق مدح و ذمّ عین استحقاق ثواب و عقاب باشد.

بنا بر شق دوّم اشکال سوّم را این چنین پاسخ می‌دهیم که فرض بر این است که مسئله حسن و قبح و مدح و ذم، ظلم و عدل، از قضایای مشهوره است که مورد تطابق همه عقلا می‌باشد و از نظر کافّه عقلا ملازمه بر قرار می‌باشد، بنابر این کی گفته است که کشف از حکم شرعی بوسیله قضایای مشهوره، قابل ادراک برای کلّ وّاحِدٍ مِّنَ النَّاسِ نمی‌باشد؟ و بلکه کشف مزبور قابل ادراک همه احاد مسلمین خواهد بود، بنا بر این جواب اشکال سوّم با تمام وضوح و روشنی داده می‌شود که مسئله کشف از حکم شرعی برای همه عقلا قابل ادراک است.

و اما جواب از اشکال چهارم می‌گوییم همین کشف همگانی، صلاحیت برای دعوت مردم را به حکم شرعی دارد و علاوه بر کشف مزبور از طریق ملازمه عقلیه لزومی ندارد که شارع در مورد ظلم و عدل مثلاً، نهی و امر جداگانه صادر نماید و حتی علاوه بر حکم عقلی مبنی بر استحقاق ظالم عقاب و استحقاق عادل ثواب را، اگر شارع در مورد ظلم و عدل امر و نهی صادر نماید، استحاله خواهد داشت چه آن که از طریق تطابق آرای عقلا بر قبح ظلم و حسن عدل و به حکم ملازمه، حکم شارع مبنی بر حرمت ظلم و وجوب عدل ثابت شده است و همین کشف صلاحیت دعوت مکلفین را الی حکم شرعی، دارد و برای دعوت کافی می‌باشد.

و علاوه بر آن، اگر امر و نهی مولوی، از ناحیه شارع صادر گردد تحصیل حاصل است و لغو خواهد بود و لذا اگر مثلاً در مورد قبح ظلم و حسن عدل، امر و نهی صادر شود باید آن را ارشادی بدانیم نه مولوی.

بنا بر این اشکال چهارم ایضاً مرتفع گردید و علاوه بر ما ذکر در مسئله داعی و رادع

المدح والذم من القضايا المشهورات التي تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحا لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من الله تعالى ثانيا لاستحالة جعل الداعي مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك الى ان الاوامر الشرعية الواردة في موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها أن تكون أوامر تأسيسية (أي مولوية)، بل هي أوامر تأكيدية (أي ارشادية).

وأما ان هذا الادراك لا يدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحا ولكن لا يضر في مقصودنا، لانه لا نقصد من كون حكم العقل داعيا انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد - وهو النافع لنا - انه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتى الاوامر المولوية، فانه لا يترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لانه ليس قوام كون الامر امرا من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الامر في حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعيا، يعنى ليس المجهول في الامر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر في كونه صالحا للدعوة عدم امتثال اكثر الناس.

تنها شأنیّت داشتن داعویّت و رادعیّت کافی می باشد در مسئله مورد بحث کشف از حکم شارع از طریق ملازمه عقلیّه، صلاحیّت و شأنیّت آن را دارد که مکلفین را به سوی حکم الله دعوت نماید و جهت دعوت الى احکام الله همین مقدار کافی می باشد و نیاز به امر و نهی جداگانه شارع نخواهد بود.

نتیجه: از مباحث گذشته به این نتیجه رسیدیم که با دلیل عقلی (البته در مواردی که ملازمه ثابت باشد) حکم شرعی بطور قطع و یقین ثابت می شود و در حجیّت دلیل عقلی ای مفید قطع، هیچ گرد و غباری وجود ندارد.

الباب الخامس - مجية الظواهر

تمهيدات:

۱- تقدم في الجزء الاول ص ٤٧: إن الغرض^(١) من المقصد الاول تشخيص

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱- شرح:

استاد مظفر تحت عنوان «تمهيدات» (آماده کردن ها) ۵ مطلب را به عنوان مقدمه و به جهت آمادگی و زمینه سازی برای بحث ظواهر بیان می فرماید که اکثر آنها تکراری می باشد و احتیاج به شرح و بسط اضافی ندارد و ما بخاطر خالی نبودن عریضه، آنها را شمارش می نماییم.

مطلب اول: ۱- تَقَدَّمَ فِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ... مقصود از مقصد اول (مباحث الفاظ) تشخیص ظهور بعضی از الفاظی است که محلّ خلاف واقع شده است (البته از ناحیه عامه، یعنی مثلاً لفظ «افْعَلْ» چه از شارع مقدّس باشد و یا از هر کسی که صلاحیت دستور دادن را دارد، ظهور در وجوب دارد و در نهایت، هدف از مقصود اول، منقّح ساختن صغریات (إصالة الظهور) است.

بعبارت دیگر نتیجه در مقصد اول (مباحث الفاظ) یک قاعده و امر کلی می باشد، مثلاً نتیجه بحث اوامر این است که (كُلُّ أَمْرٍ ظَاهِرٌ فِي الْوُجُوبِ) و این امر کلی را

ظواهر بعض الالفاظ من ناحية عامة والغاية منه - كما ذكرنا - تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا: إننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية (أصالة الظهور)، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد الله تعالى موضع البحث عنها.

۲- إن البحث عن حجية الظواهر^(۱) من توابع البحث عن الكتاب والسنة، اعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة، بل انما تحتاج الى اثبات حجيتها لغرض الاخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

صغرى قرار می دهیم: (الْأَمْرُ ظَاهِرٌ فِي الْوُجُوبِ وَكُلُّ ظَاهِرٍ حُجَّةٌ) در مقصد سوّم (مباحث حجّت) از کبرای قیاس مذکور (کُلُّ ظَاهِرٍ حُجَّةٌ) بحث می شود. بنا بر این در باب خامس که یکی از ابواب (مباحث حجّت) است راجع به حجّیت و عدم حجّیت «ظواهر» به بحث می نشینیم.

مطلب دوم؛

۱- استاد مظفر مباحث مقصد سوّم را در ۹ باب قرار داد و باب پنجم را به حجّیت ظواهر اختصاص داده است، ممکن است متوهّمی توهم نماید که ظواهر به نوبه خود در مقابل کتاب و سنّت و اجماع و دلیل عقل، دلیل مستقل باشد، جهت رفع توهم مذکور می فرماید حجّیت ظواهر از متممات حجّیت کتاب و سنّت است و دلیل مستقل نخواهد بود چه آن که آیات و روایات اکثراً نسبت به احکام شرعی ظهور دارند و نصّ و تصریح (که قطعیّ الدّلالة است و احتمال خلاف ندارد) در آنها کمتر از کم بوده و خیلی بندرت وجود دارد و لذا آیات و روایات زمانی می توانند اثبات گر احکام شرعی و ادلّه فروع دین باشند، که حجّیت ظواهر آنها محرز باشد. بنا بر این بحث از حجّیت ظواهر در واقع تکمیل کننده حجّیت کتاب و سنّت خواهد بود.

۳- تقدم إن الأصل^(۱) حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي على حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي على حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والاعخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

۴- إن البحث عن الظهور يتم^(۲) بمرحلتين:

(الاولى)- في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير ظاهر. والمقصد الاول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الالفاظ التي وقع الخلاف في ظهورها، كالاوامر والنواهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد... وهي في الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

(الثانية)- في ان اللفظ الذي قد احرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع في ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟ والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذي عقد من اجله هذا الباب،

مطلب سوم:

۱- در بحث حجیت ظواهر، باید با دلیل قطعی و علمی، حجیت ظواهر را ثابت نماییم و اگر دلیل قطعی در کار نباشد ظن حاصل از ظواهر، همانند بقیه ظنون در محدوده شمول (اصل حرمت به عمل به ظن، باقی بوده و سرانجام کُمیت ظواهر کتاب و سنت جهت اثبات احکام شرعی، لنگ می باشد و از اعتبار و حجیت ساقط خواهد بود. **مطلب چهارم:**

۲- همان مطلبی که کراراً بررسی شده است که بحث از ظواهر دو مرحله دارد:

مرحله اول: تشخیص ظهور الفاظ است که مثلاً جمله شرطیه ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟ و لفظ مشتق ظهور در متلبس به «مبدأ» دارد یا خیر؟ که در حقیقت از صغری قیاس بحث می شود و متكفل این مرحله از بحث، جزء اول کتاب اصول فقه (مباحث الفاظ) می باشد که گذشت.

و مرحله دوم بحث، کبروی است که آیا ظهور فلان لفظ در فلان معنا، از نظر شارع، حجیت دارد یا ندارد؟ متكفل این مرحله از بحث جزء سوم (مباحث حجّت) خواهد بود.

وهو الكبرى التي اذا ضمناها الى صغرياتها يتم لنا الاخذ بظواهر الآيات والروايات.

۵- ان المرحلة الاولى^(۱) - وهي تشخيص صغريات أصالة الظهور - تقع بصورة عامة في موردین:^(۲)

۱- بحث در مرحله اول ظواهر که تشخیص و تنقیح صغريات «اصالة الظهور» را در عهده دارد در دو مورد واقع می شود:

مورد اول: تنقیح و مشخص نمودن ظهور الفاظ است از طریق وضع.

به این معنا که فلان لفظ، به جهت این که برای فلان معنا وضع شده است لذا در آن معنا ظهور خواهد داشت.

مورد دوم: تشخیص ظهور الفاظی است که از طریق قرینه، محقق می شود مثلاً لفظ «آسد» بنویسند قرینه (یرمی) در رجل شجاع ظهور دارد.

به سخن دیگر ظهور گاهی از (وضع) حاصل می شود که جهت تشخیص وضع باید به (طریق) اثبات وضع و موضوع له رو آوریم و گاهی از قرائن شخصیّه و یا نوعیه حاصل می گردد.

به عبارت سوم: همان طوری که ظهور در معانی حقیقی و موضوع له محقق می شود، در معانی مجازیّه ایضاً تحقق خواهد یافت.

استاد مظفر با ذکر مقدمات مذکور زمینه بحث را آماده نموده است که یک مقدار راجع به اثبات اصل ظهور، از طریق علامات و نشانه های تعیین کننده وضع و موضوع له و همچنین راجع به اثبات ظهور از طریق قرائن، که معانی مجازی الفاظ مشخص می شود، بحث می نماید و سپس به اصل مبحث که اثبات حجیت ظواهر باشد، خواهد پرداخت.

۲- یعنی بحث از ظواهر اختصاص به ظواهر آیات و روایات ندارد و بلکه به صورت عامّه می باشد که کلیّه ظواهر الفاظ را چه مربوط به آیات و روایات باشد و چه مربوط به غیر آیات و روایات باشد شامل می شود، مثلاً: (أمر) ظهور در وجوب دارد که امر موالی عرفیه و پدر و مادر و رئیس و فرمانده و... را شامل خواهد شد

(الاول) - في وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه اذا احرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة افعّل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم...^(۱) الى غير ذلك.

(الثاني) - في قيام قرينة عامة أو خاصة^(۲) على إرادة المعنى من اللفظ، والحاجة الى القرينة أما في مورد ارادة غير ما وضع له اللفظ، وأما في مورد اشتراك اللفظ في أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة او منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغي أن نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين في مباحث مفيدة في الباب:

«فی موردین» یعنی در مورد معانی حقیقی و معانی مجازی، مسئله ظهور تحقق می یابد.

۱- یعنی جمله شرطیه ظهور در سه چیز دارد که آن سه چیز مفهوم داشتن جمله را لازم خواهد داشت.

۱. جمله شرطیه در ملازمه بین شرط و جزاء ظهور دارد و این ظهور مستند به وضع می باشد، یعنی جمله شرطیه بالوضع دلالت بر وجود تلازم بین شرط و جزاء خواهد داشت. ۲. جمله شرطیه در تابعیت «تالی» برای «مقدم» ظهور دارد و این ظهور ایضاً مستند به وضع می باشد. ۳. جمله شرطیه در انحصار سببیت «مقدم» برای تالی، ظهور دارد و این ظهور مستند به مقدمات حکمت می باشد.

تحقق ظهور جمله شرطیه در امور ثلاثه همانا، و مفهوم داشتن آن همانا.

۲- قرینه عامه همان قرینه نوعیه است مانند وقوع امر عقیب حظّر که باعث ظهور «أمر» در اباحه می شود و یا مانند کثرة استعمال لفظ در معنا، که باعث ظهور آن لفظ در آن معنا می شود.

قرینه خاصه که همان قرینه شخصیّه است مانند «یژی» در (رأیت أسداً یژی) که باعث ظهور لفظ «أسد» در رجّل شجاع می شود.

(طرق اثبات الظواهر)

إذا وقع الشك في الموردین^(۱) السابقین، فهناك طرق لمعرفة وضع الالفاظ
ومعرفة القرائن العامة:
(منها) - أن یتَّبَعَ الباحث^(۲) بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأیه واجتهاده إذا

۱- شرح:

در جلد اول اصول فقه بیان گردید که شک در لفظ به دو نحو قابل تصور است.
نحوه اول: شک و تردید مربوط به نفس وضع و موضوع له می باشد، مثلاً: نمی دانیم
که آیا لفظ «صَعِيد» برای «تُرَاب خالص» وضع شده است و یا برای مطلق «وَجْهُ
الْأَرْض» یعنی «تراب خالص» موضوع له لفظ (صَعِيد) است و یا خیر؟
نحوه دوم: موضوع له و وضع لفظ، مشخص می باشد و شک و تردید، مربوط به مراد
متکلم است مثلاً متکلمی می گوید: (رَأَيْتُ أَسَدًا) موضوع له «أَسَدٌ» معلوم است و
می دانیم که «حَبِیْوان مُقْتَرِش» موضوع له لفظ (أَسَدٌ) می باشد و «رَجُل شَجَاع» معنای
مجازی آن خواهد بود، و لکن نمی دانیم که آیا جناب متکلم معنای مجازی را و یا
معنای حقیقی را اراده کرده است؟

فعلاً به نحوه دوم کاری نداریم و مورد بحث نحوه اول می باشد (إِذَا وَقَعَ الشَّكُّ
فِي الْمَوْرَدَيْنِ...) یعنی زمانی که شک حاصل شود، نسبت به اصل ظهور در مورد
ظهور مستند به وضع و یا در مورد ظهور مستند به قرینه یعنی وقوع شک در وضع،
دارای دو مورد است.

مورد اول: معنای مورد نظر، معنای حقیقی لفظ باشد.

مورد دوم: معنای مورد نظر، معنای مجازی لفظ باشد.

برای تعیین معنای حقیقی و مجازی الفاظ، طُرُق و علامات وجود دارد که سه مورد
آنها را یادآور می شویم:

۲- راه اول برای تعیین معنای حقیقی، تتبع موارد استعمالات عرب است که
شخص متبّع اگر از اهل لسان باشد و به نکات و رموز علم بیان آشنایی داشته باشد،

كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه (ج ۱ ص ۵۸) من أن كلمة (الأمر) لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبهما.

شخصاً می تواند با اعمال نظر و اجتهاد، معانی حقیقی را از معانی مجازی، تشخیص بدهد.

چنان چه «ابن عباس» می گوید: معنای حقیقی «فِطْرَة» در «فِطْرَة الله الّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا...» را نمی دانستم و در یکی از قُرَاتِ عرب با دو نفر عرب که بر سر چاهی نزاع داشتند برخورد نمودم یکی از آنها می گفت: (هَذَا الْبِئْرُ لِي لِأَنِّي أَفْطَرْتُهَا...) و دیگری ایضاً چنین ادعا داشت.

از گفته های آنها فهمیدم که معنای حقیقی «فِطْرَة» همان احداث کردن و ایجاد کردن است.

(وَ نَظِيرُ ذَلِكَ مَا اسْتَنْبَطْنَاهُ...) یکی از موارد تتبع در استعمالات عرب، همان استنباطی است که در مورد لفظ (أَمْر) انجام دادیم که لفظ (أَمْر) بین دو معنا (۱- طلب، ۲- شیء) مشترک می باشد و به دو جهت اشتراک مذکور به اثبات می رسد: جهت اول: این است که «أَمْر» اگر به معنای «طلب» باشد دارای اشتقاق می باشد و از لفظ «أَمْر» به معنای طلب، (أَمْرٌ، يَأْمُرُ، مَا مُمَرٌّ...) اشتقاق می یابد و اما اگر (أَمْر) به معنی «شیء» باشد، اشتقاق ندارد و اختلاف در اشتقاق و عدم اشتقاق دلیل بر تعدّد وضع می باشد.

به عبارت دیگر استعمال کلمه «أَمْر» در بعضی از موارد، جامد است و در بعضی موارد مشتق می باشد، از مسئله اختلاف «أَمْر» از لحاظ اشتقاق و عدم اشتقاق استنباط می نماییم که کلمه (أَمْر) دو تا وضع دارد یک بار برای «طلب» و بار دیگر برای «شیء» وضع شده است.

جهت دوم آن است که «أَمْر» به معنای «طلب» بر «أَوَامِر» جمع بسته می شود و (أَمْر) به معنای «شیء» به «أُمُور» جمع بسته خواهد شد و این اختلاف در بسته شدن جمع، دلیل بر تعدّد وضع، می باشد که لفظ «أَمْر» مشترک برای «طلب» و «شیء» خواهد بود.

و(منها) - ان يرجع الى علامات الحقيقة^(۱) والمجاز كالتبادر واخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات (ج ۱ ص ۲۶-۳۰).

و(منها) - ان يرجع الى اقوال علماء اللغة^(۲) و سیأتي بيان قيمة اقوالهم.

وهناك أصول اتبعها بعض القدماء^(۳) لتعيين وضع الالفاظ أو ظهوراتها، في

۱- راه دوّم جهت تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی، مراجعه به علامات حقیقت و مجاز است مانند: «تبادر» و «عدم صحت سلب» و «اطّراد» که هر یک از آنها علامات و نشانه‌های معنای حقیقی می‌باشد و عدم تبادر و صحت سلب و عدم اطّراد نشانه‌های معنای مجازی می‌باشند.

۲- راه سوّم آن است که جهت تعیین وضع و موضوع له، به اقوال و گفته‌های اهل لغت در کتاب‌های لغت، مراجعه شود. راجع به حجّیت قول لغوی بحث خواهیم کرد.

۳- بعضی از قدما مانند سیّد مرتضی، جهت تشخیص وضع و معنای موضوع له و تعیین ظهور آن‌ها، از یک سلسله اصول و قواعدی پیروی کرده‌اند، مثلاً: در مورد شک در این که مستعمل فیّه، معنای حقیقی است و یا معنای مجازی، «اصالة الحقيقة» را جاری نموده و با اصل مذکور وضع و معنای حقیقی را ثابت کرده است و یا مثلاً: «اصالة عدم اشتراك» را در مورد دوران امر بین اشتراك و حقیقت و مجاز، جاری نموده و عدم اشتراك و عدم تعدّد وضع را ثابت نموده است در حالی که اصول مذکوره در مقام شک در مراد متکلم، بکار گرفته می‌شود مثلاً: نمی‌دانیم که آقای متکلم از لفظ «أسد» معنای حقیقی آن را اراده کرده است یا معنی مجازی آن را؟

در این صورت اصالة الحقيقة جاری می‌شود و مراد متکلم را مشخص خواهد نمود و (اصالة الحقيقة) در مورد تشخیص وضع و معنای حقیقی و تشخیص اصل ظهور هرگز کارایی ندارد و مسئله (وضع) را ثابت نخواهد کرد (و أمّا أنّه لا دلیل علی اعتبارها...).

اما این که دلیل بر اعتبار اصول مذکوره نداریم برای این است که اگر دلیل بر اعتبار

موارد تعارض احوال اللفظ. والحق إنه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل على اعتبارها. وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم (ج ۱ ص ۳۰).

وهي مثل ما ذهبوا اليه من أصالة عدم الاشتراك في مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لاثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

أما أنه لا دليل على اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الأصول لابد من استنادها الى بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته في الاصول التي تجري لاثبات مرادات المتكلم دون ما يجري لتعيين وضع الالفاظ والقرائن. ولا دليل آخر في مثلها غير بناء العقلاء.

(حجية قول اللغوي)

إن (اقوال اللغويين)^(۱) لا عبرة بأكثرها في مقام استكشاف وضع الالفاظ، لأن

أنها باشد باید همان بناء عقلاً باشد و بناء عقلاً بر این قرار دارد که مثلاً أصالة الحقيقة برای تعیین وضع الفاظ بکار گرفته نمی شود و تنها برای تعیین مراد متکلم بکار خواهد رفت.

بنا بر این اصول مذکوره در مورد تعیین وضع الفاظ فاقد اعتبار و حجیت می باشد.
۱- بحث در این است که آیا قول لغوی در مورد تعیین وضع و مشخص نمودن موضوع له، حجیت و اعتباری دارد و یا خیر؟

استاد مظفر با سبک بسیار جالبی اولاً: موضوع بحث را مشخص می فرماید و نظرات دیگران را در زمینه حجیت قول لغوی مطرح و در پایان، دلیلی که اعتبار قول لغوی را ثابت می نماید، را معرفی می نماید.

ماحصل سخن او از این قرار است: غیر از زمخشری صاحب کتاب (أساس اللغة) و غیر از بعض کتبی که در «فقه اللغة» نوشته شده است، اکثر لغویین، در کتاب های لغت شان، تنها موارد استعمال الفاظ را در معانی، معرفی نموده و از مشخص کردن

اکثر المدوّنين للغة همهم ان يذکروا المعاني التي شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمیيز المعاني الحقيقية من المجازية إلا نادرا، عدا الزمخشري في كتابه (اساس اللغة)، وعدا بعض المؤلفات في فقه اللغة.

وعلى تقدير أن ينص اللغويون على المعنى الحقيقي، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، وإلا فلا بد من التماس الدليل على حجية الظن الناشئ من قولهم. وقيل في الاستدلال عليه وجوه من الادلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:
أولا - قيل: الدليل الاجماع. (۱)

معناى حقیقی و مجازی الفاظ و این که فلان معنا، موضوع له می باشد و فلان معنا، غیر موضوع له خواهد بود، غفلت داشتند و خیلی به طور ندرت به فرق گذاری بین معناى حقیقی و معناى مجازی پرداخته اند.
بنا بر این قول لغوی تنها موارد استعمال الفاظ را معین می کند و به وضع و معانی موضوع له الفاظ سر و کار قابل توجهی ندارد.
و بر فرضی که بعضی از لغویین، در کتابهای لغت به معناى حقیقی الفاظ تصریح و معناى موضوع له را تعیین کرده باشند، باید توجه داشت که اگر از تصریح و نص، لغت نویسان علم و یقین برای ما نسبت به موضوع له لفظ حاصل گردد چه بهتر که در حجّیت آن گپ و سخنی وجود ندارد و اما اگر از قول لغوی تنها ظنّ و گمان برای ما، نسبت به وضع و موضوع له، حاصل شود، جهت اثبات حجّیت آن باید به سراغ دلیل برویم آیا دلیل بر اثبات حجّیت و اعتبار قول لغوی داریم یا خیر؟
دلایلی که در این زمینه معرفی شده است که یک یک آنها را باید مورد بررسی و توجه قرار دهیم و بهترین آنها را معرفی نماییم.

۱ - بعضها برای اثبات قول لغوی، به اجماع تمسک نموده اند یعنی اجماع مسلمین بر رجوع به قول لغوی، در تشخیص معانی حقیقیه قائم شده و لذا ظنّ حاصل از قول لغوی (ولو آن که منشأ حصول ظنّ، قول تنها یک نفر لغوی باشد) حجّت خواهد بود.

أقول و أنى... أولاً تحقّق اجماع عملی (مبنی بر این که علما در رابطه با احکام

وذلك لانه قائم على الاخذ بقول اللغوي بلا نكير من أحد وان كان اللغوي واحداً.

اقول: وأنتي لنا بتحصيل هذا الاجماع العملي المدعى بالنسبة الى جميع الفقهاء؟ وعلى تقدير تحصيله فأنتي لنا من اثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلاً عن منشأ حجية الاجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لأن المعصوم لا يرجع الى نصوص أهل اللغة حتى يستكشف من الاجماع موافقته في هذه المسألة، أي رجوعه الى أهل اللغة عملاً.

ثانياً - قيل: الدليل بناء العقلاء. (۱)

شرعی، عملاً به قول اهل لغت مراجعه نمایند) نسبت به همه فقها نامعلوم است و ثانیاً بر فرضی که چنین اجماعی محقق باشد، حجیت و اعتبار آن از کجا ثابت می شود؟

در مبحث اجماع مکرراً بیان داشتیم که معیار و مناط حجیت اجماع، کشف از قول معصوم (ع) می باشد و در اجماع مورد بحث اگر از اتفاق علما موافقت معصوم (ع) کشف شود معنایش آن است که امام (ع) جهت تشخیص معانی حقیقی، به قول اهل لغت مراجعه فرموده است و چنین مطلبی از شأن و مقام معصوم (ع) بدور خواهد بود.

چاروغ و پا این هر دو لایق مر تورا است

ایسن سخن در شأن الله کسی رواست

گر نبندی زین سخن نو خلق را

آتشی آید بسوزد خلق را

مسئله رجوع به قول اهل لغت لایق کسانی است که (مَا ذَاقَ مِنْ طَعْمِ الْعِلْمِ شَيْئاً) و اما در مورد کسانی که «یزید بن معاویه» درباره آنها گفت: (هُؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتٍ لَقَدْ ذُقُوا الْعِلْمَ ذُقاً...) چنین سخنی روا نخواهد بود.

بنا بر این با اجماع نمی توان حجیت و اعتبار قول لغوی را ثابت نمود.

۱- بعضی از علما بناء عقلا را جهت اثبات حجیت قول لغوی معرفی نموده اند و

لأن من سيرة العقلاء وبنائهم العملي على الرجوع الى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الامور التي يحتاج في معرفتها الى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوي محدود من أهل الخبرة في فنّه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

اقول: ان بناء العقلاء انما يكون^(۱) حجة اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين

توضیح آن از این قرار است:

سیره و روش عقلا بر آن است که در همه امور شرعی و عرفی و در همه مسایلی که نیاز به اظهار نظر اهل خبره و کارشناس است، به «اهل خبره و کارشناس» مراجعه می نمایند مثلاً: در مسایل هندسی که مساحت فلان زمین چند متر می باشد و در مسائل طبّی و تشخیص امراض و همچنین در تشخیص معانی الفاظ و ریزه کاری های مربوط به لغات، به «اهل خبره» مراجعه می کنند و گفته ها و اظهار نظرهای کارشناس را زیر بنای عملی و کردار و رفتارشان قرار خواهند داد (البته کارشناس باید مورد وثوق باشد)

و از یک طرف شارع مقدّس جزء عقلا و بلکه رئیس عقلا و خالق عقل می باشد، معمولاً روش عقلا از نظر شارع مقدّس باید مورد قبول باشد و اگر مورد قبول نباشد، باید آن را ردّ و منّع نماید و نظر بر این که ردّ و منّعی از ناحیه شارع مقدّس ثابت نشده است، لذا نتیجه می گیریم که شارع مقدّس مراجعه به لغت را، جهت تشخیص معانی حقیقی الفاظ برای مسلمین تجویز فرموده است.

۱- استاد مظفر با تحلیل جالب بناء عقلا را بر حجّیت قول لغوی به ابطال می کشاند.

دلیل مذکور از دو مقدمه تشکیل شده است:

- ۱- سیره عقلا بر مراجعه به قول لغوی استقرار دارد.
- ۲- روش مزبور از ناحیه شارع مورد قبول است و ردّ و منّعی از روش مزبور از جانب شارع مقدّس محرز نشده است.

المتقدمة

موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم. وهذا بدیهی. ولكن نحن نناقش اطلاق المقدمة القائلة:

ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا بأحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة في المقام:

۱- ألا يكون مانع^(۱) من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في البناء والسيرة، فانه في هذا الفرض لا بد أن يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لانه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبيته ولعرفناه،

نتیجه می گیریم که قول لغوی به عنوان کارشناس و صاحب نظر و اهل خبره حجّت می باشد.

مقدمه دوّم قابل خدشه است به این گونه: مجرد عدم ثبوت ردع، دلیل بر موافقت شارع نمی باشد یعنی از مجرد عدم ثبوت ردع، زمانی موافقت شارع را از طریق بناء عقلا می توانیم کشف نماییم که یکی از شروط ثلاثة ذیل موجود باشد و با کمال تأسف در ما نحن فيه، بناء عقلا هیچ یک از شرایط ثلاثة را دارا نمی باشد و بدین لحاظ بناء عقلا از اثبات حجّیت قول لغوی عاجز خواهد بود. (دقت فرمایید)

۱- شرط اوّل آن است که شارع در بنا و روش و سیره عقلا، با عقلا هم مسلک باشد یعنی شارع شخصاً نیاز به روش عقلا داشته باشد مثلاً در مسئله «عمل بظاهر و عمل بر طبق خبر ثقة» شارع با بقیّه عقلا هم مسلک است و شخصاً نیاز به عمل بظاهر و عمل به خبر ثقة دارد.

بعبارت روشن تر، شارع مقاصد خود را با ظواهر الفاظ، تفهیم می فرماید و به ظواهر الفاظ عمل می کند و همچنین بخبر ثقة ترتیب اثر می دهد، در این موارد از مجرد عدم ردع و منع از ناحیه شارع نسبت به روش و بناء عقلا، موافقت شارع نسبت به بناء کذائی عقلا، کشف خواهد شد و اما در مسئله رجوع به قول لغوی، شارع مقدّس با بقیّه عقلا هم مسلک نمی باشد یعنی شارع نیاز شخصی به مراجعه به قول لغوی ندارد و لذا از مجرد عدم ردع، موافقت شارع کشف نمی شود.

ولیس هذا مما يخفي.

ومن هذا الباب الظواهر وخبر الواحد، فان الاخذ بالظواهر والاعتماد عليها في التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لابد ان يكون متحد المسلك معهم لانه لا مانع من ذلك بالنسبة اليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال في خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في الاعتماد عليه في تبليغ الاحكام ولم يثبت منه الردع. أما الرجوع الى اهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء في ذلك لانه لا معنى لفرض حاجته الى اهل الخبرة في شأن من الشؤون حتى يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية في ذلك لاسيما في اللغة العربية.

۲- اذا كان هناك مانع^(۱) من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلا بد أن

۱- شرط دوّم آن است که شارع با بقیّه عقلا در بنا و روش عقلا، هم مسلک نمی باشد منتهی روش و بناء عقلا در محلّ دید و شنید شارع مقدّس قرار می گیرد در این صورت اگر امام (ع) از روش مذکور رَدْع نکند، از مجرّد عدم رَدْع موافقت معصوم (ع) کشف خواهد شد مثلاً در مسئله استصحاب بنا و روش عقلا بر این مستقرّ شده است که در صورت شک در حالت سابقه یقینی، به یقین سابق اخذ می کنند.

شارع در بنای مذکور با بقیّه عقلا هم مسلک نمی باشد چه آن که حصول شک و حالت تحیر برای امام (ع) هرگز پیش نمی آید منتهی مسئله استصحاب و اخذ بحالت سابقه، در مسائل شرعی بین مسلمین جریان داشته و گویا در معرض دید و شنید امام (ع) واقع شده است.

در این صورت از مجرّد عدم رَدْع و مَنع شارع از روش مذکور، موافقت او کشف می شود چه آن که عدم رَدْع شارع، به معنای تصویب و تجویز او خواهد بود. و لکن شرط مذکور در مسئله مورد بحث ایضاً تحقق ندارد چه آن که مسئله بناء عقلا مبنی بر رجوع بقول لغوی در مسائل شرعی همانند بناء عقلا مبنی بر اخذ بحالت سابقه در مَرّای و مَسْمَع شارع مقدّس نبوده است و چنین سیره ای از عقلا که در

یثبت لدينا جریان السيرة العملية حتى في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع. فاذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورده الشك في الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع في المسلك مع العقلاء بالاخذ بالحالة السابقة، اذ لا معنى لفرض شكه في بقاء حكمه. ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتى في الامور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع الى اهل الخبرة في اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلانية في الاخذ بقول اللغوي في خصوص الامور الشرعية، حتى يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة في الامور الشرعية.

۳- اذا انتفى الشرطان المتقدمان^(۱) فلا بد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وامضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفي مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية في ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

ثالثاً- قيل: الدليل حكم العقل^(۲).

مسائل شرعی بقول لغوی مراجعه و عمل کرده باشند، ثابت نمی باشد.

۱- شرط سوّم آن است که اگر دو شرط مقدم در مورد بناء عقلا موجود نباشد باید دليل خاص و قطعی بر رضای شارع، موجود باشد تا بوسیله دليل قطعی از موافقت شارع کشف نماییم و دليل قطعی مبنی بر این که شارع مقدّس از بناء عقلا مبنی بر مراجعه به قول لغوی در مسائل شرعی، رضایت دارد، در اختیار نداریم بنا بر این با بناء عقلا حجّیت و اعتبار قول لغوی ثابت نمی شود.

نتیجه: از مجرد عدم ثبوت ردّع از ناحیه معصوم (ع) موافقت او نسبت به بناء عقلا ثابت نمی شود و تازه آیات ناهیه از عمل به ظنّ (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) برای ثبوت ردّع کافی می باشد.

۲- سوّمین دليل برای اثبات قول لغوی حکم عقل است که مورد پذیرش مرحوم

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل الى العالم، فلا بد أن يحكم الشارع بذلك ايضا، اذ أن هذا الحكم العقلي من الآراء المحموده التي تطابقت عليها آراء العقلاء والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلي أوجبنا رجوع العامي الى المجتهد في التقليد، غاية الامر أنا اشترطنا في المجتهد شروطا خاصة كالعدالة والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود في الرجوع الى قول اللغوي، لانه في الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا ب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة او نحوها كالرجوع الى الاطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة او نحوها في اللغوي، كما ورد في المجتهد.

مظفر می باشد دلیل مزبور را أقرب التوجوه برای اثبات حجیت قول لغوی می شناسد و آنرا خالی از غبار و خدشه و مناقشه می داند. ما حصل آن دلیل از این قرار است: رجوع جاهل بعالم از نظر عقل واجب و لازم است و این حکم عقل از آرای محمودهای است که مورد تطابق آرای عقلا می باشد و همان طوری که در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم، عقل نظری ملازمه بین حکم عقل مبنی بر حسن مراجعه جاهل به عالم، و حکم شارع مبنی بر وجوب رجوع جاهل به عالم را ادراک می نماید و به حکم عقل نظری، حکم شارع مبنی بر وجوب رجوع جاهل به عالم از ملازمه مذکور به اثبات می رسد.

بنا بر این با دلیل عقلی حجیت قول لغوی ثابت خواهد شد و با همین دلیل عقلی مسئله رجوع و تقلید شخص عامی از مجتهد، ثابت می شود منتهی در مسئله تقلید با دلیل خاص، اشتراط عدالت و مذکر بودن مجتهد ثابت شده است و لکن در مسئله رجوع به قول لغوی دلیل خاص مبنی بر اشتراط عدالت و ذکوریت، در شخص لغوی وجود ندارد و همان طوری که در مراجعه به طبیب و مهندس، عدالت و ذکوریت، شرط نمی باشد در مراجعه بقول لغوی ایضا شرط نخواهد بود، آری تنها وثاقت و مورد اعتماد بودن در شخص لغوی شرط می باشد.

علی ای خالی تنها دلیلی که می تواند حجیت قول لغوی را در جهت تشخیص وضع و ظهور الفاظ ثابت نماید دلیل عقلی می باشد.

أقول: وهذا الوجه اقرب الوجوه في اثبات حجية قول اللغوي، ولم أجد الآن ما يقدح به.

(الظهور التصوري والتصديقي)^(۱)

۱- استاد مظفر اقسام ثلاثه‌ای را که دیگران برای ظهور قائل شده‌اند را بیان می‌کند و با بررسی کوتاه، ظهور را در یک قسم منحصر نموده و ظهوری که حجیت آن، مورد بحث می‌باشد، را مشخص می‌فرماید:

۱- ظهور تصویری آن است که از وضع لفظ برای معنای مخصوص، پیدا می‌شود عبارت دیگر دلالت مفردات کلام، بر معانی لغوی (دلالت اَسَدُ بر حیوان مُفْتَرِش) و یا بر معانی عرفی (دلالت دَابَّةُ بر فَرَس) ظهور تصویری نام دارد و شرط اساسی و بنیادی برای تحقق ظهور تصویری، همان علم به وضع است و در ظهور تصویری وجود قرینه بر اراده خلاف موضوع له ضروری ندارد.

مثلاً متکلم می‌گوید: (رَأَيْتُ اَسَدًا) اگر مخاطب توجه داشته باشد که موضوع له لفظ «اَسَدُ» حیوان «مُفْتَرِش» می‌باشد، از لفظ «اَسَدُ» «حیوان مُفْتَرِش» را می‌فهمد و ظهور تصویری که همان دلالت تصویری می‌باشد، برای مخاطب محقق خواهد شد و حتی اگر متکلم در ادامه سخن، کلمه «يَزُمِي» را ذکر می‌نماید و از لفظ «اَسَدُ» «رجل شجاع» که معنای مجازی (اَسَدُ) می‌باشد، را اراده می‌نماید، در تحقق ظهور تصویری برای مخاطب، صدمه‌ای وارد نمی‌شود چه آن که از لفظ «اَسَدُ» علی‌ای تقدیر، حیوان مُفْتَرِش، در ذهن مخاطب، تداعی خواهد شد و حتی اگر متکلم معنای موضوع له را اصلاً قصد نداشته باشد، برای مخاطب ظهور و دلالت تصویری حاصل می‌شود مثلاً: مادر به فرزندش می‌گوید: (قُرْبَانِ چَشْمَانِ باذامیت بشوم) فرزند از کلمه «بادام» همان معنای حقیقی آن را می‌فهمد و لذا پس از شنیدن کلام مادر، از مادر مطالبه بادام می‌نماید.

۲- ظهور تصدیقی، بمعنی الأعم آن است که از مجموع کلام پیدا می‌شود به عبارت دیگر، دلالت مجموع کلام بر معنای مقصود، ظهور تصدیقی نام دارد و شرط

اساسی برای تحقق آن علاوه بر علم به وضع، فراغت متکلم است از سخن، چه آن که تا مادامی که متکلم مشغول سخن می باشد حق دارد پسوندهای به کلامش اضافه نماید، و به محض فراغت از کلام، برای کلامش ظهور محقق می شود و پیش از فراغت، ظهور محقق نخواهد شد.

و لذا اگر در کلام قرینه بر خلاف نباشد تحقق ظهور تصدیقی مطابق با دلالت تصویری مفردات کلام می باشد و اگر در کلام قرینه باشد، تحقق ظهور تصدیقی، مغایر با دلالت مفردات کلام خواهد بود، مثلاً مولی می فرماید: (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ) ظهور تصدیقی، با دلالت مفردات کلام، مطابق می باشد یعنی «كُلُّ عَالِمٍ بِالْوَضْعِ، دلالت بر عموم دارد، و ظهور تصدیقی ایضاً بر همان عموم تحقق یافته است و مثلاً می گوید: (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ إِلَّا الْفُسَّاقِ مِنْهُمْ) که ظهور تصدیقی بر وجوب اکرام علمای عادل، تحقق یافته، منتهی مغایر با دلالت مفردات کلام می باشد برای این که «كُلُّ عَالِمٍ» دلالت بر عموم دارد و ظهور تصدیقی بر اکرام خصوص علمای عدول، تحقق یافته است.

۳- ظهور تصدیقی به معنی الأخص آن است که مراد و مقصود متکلم را، معین و مشخص می نماید و تحقق آن متوقف بر عدم قرینه می باشد، مثلاً مولی فرموده: (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ) اگر متکلم از آوردن مخصّص متصل (إِلَّا الْفُسَّاقِ مِنْهُمْ) و یا مخصّص منفصل (لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ) خودداری نماید، ظهور تصدیقی سوّم محقق می شود یعنی مشخص می شود که مراد متکلم، احترام همه علما می باشد.

فرق بین ظهور سوّم و دوّم آن است که در تحقق ظهور تصدیقی قسم دوّم تنها قرینه متّصله مضّرّ است و قرینه منفصله صدمه وارد نمی کند.

و اما ظهور تصدیقی قسم سوّم هم با قرینه متّصله و هم با قرینه منفصله، قابل انهدام می باشد.

بعبارت دیگر (همان طوری که در جلد اوّل شرح فارسی بر اصول فقه بیان کردیم) کلام متکلم (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ) یک ظهور تصدیقی استعمالی دارد که از اراده

قيل: ان الظهور على قسمين: تصوري وتصديقي.

۱- (الظهور التصوري) الذي ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام على معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان في الكلام او في خارجه قرينة على خلافه، او لم تكن.

۲- (الظهور التصديقي) الذي ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام على ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما اذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقي يتوقف على فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فما دام متشاعلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الظهور التصديقي.

ويستتبع هذا الظهور التصديقي ظهور ثان تصديقي، وهو الظهور بان هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم في نفس الامر. فيتوقف على عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقي الاول فانه لا تهدمه القرينة المنفصلة.

تفهيمته متكلم كشف مي نمايد يعنى متكلم موضوع له كل عالم، راکه عموم باشد، برای مخاطب تفهيم نموده است و یک ظهور تصديقي جدی دارد که از اراده جدی متكلم كشف مي نمايد، يعنى متكلم اکرام همه علما را خواسته است، قرينه منفصله (لا تُكْرِمُ الْفُسَّاقِ مِنَ الْعُلَمَاءِ) ظهور اولی را منهدم نخواهد کرد ولكن قرينه منفصله ظهور دو می را منهدم می نماید.

این بود اقسام ثلاثه ظهور که مرحوم مظفر تقسیم مذکور را به (قِیل) نسبت داده است و تقسیم ظهور به اقسام ثلاثه که عبارت از دلالته می باشد از تقریرات آیه الله العظمی خوئی در کتاب مصباح الأصول ج ۲ صفحه ۱۲۶ و از بیانات مرحوم میرزای نائنی در کتاب فوائد الأصول صفحه ۴۹ کاملاً استفاده می شود.

اقول: ونحن لا نتعلل هذا التقسیم،^(۱) بل الظهور قسم واحد، وليس هو الادلالة

۱- استاد مظفر تقسیم مذکور را قابل تصوّر نمی داند و لذا ابتداءً گلیم قسم اول ظهور را جمع نموده و ریشه آنرا از بیخ و بن کننده و بعداً بجان قسم دوم می افند و آن را ایضاً از هستی ساقط خواهد کرد.

و می فرماید: «ظهور» و «دلالت» تنها یک قسم دارد و آن یک قسم یا به صورت نصّ است که از علم بصدور لفظ از متکلم، علم به مراد متکلم حاصل می شود و یا به صورت ظهور است که از صدور لفظ از متکلم، ظنّ به مراد متکلم حاصل می گردد، بنا بر این دلالت، منحصر به دلالت تصدیقیّه است و دلالت تصوّریّه، که همان تداعی معنی از لفظ می باشد، در حقیقت، دلالت نمی باشد، چه آن که از دلالت تصوّری نه علم به مراد و نه ظنّ بمراد، حاصل نمی گردد و لذا تعبیر از این تداعی معنی از لفظ، به «دلالت»، مسامحه می باشد و نباید واژه «دلالت» را بکار ببریم. علی ایّ حال با سقوط دلالت تصوّری و خارج شدن آن از زمره «دلالت» ظهور تصوّری ایضاً باید از زمره ظهور، خارج شود و نام ظهور باید به «خپهور» و «تداعی» تعویض گردد.

وَأَمَّا تَقْسِيمُ الظُّهُورِ التَّصْدِيقِي إِلَى قِسْمَيْنِ... وَاَمَّا قِسْمُ دَوْمِ ظُهُورِ كِهْ ظُهُورِ تَصْدِيقِي اسْتِعْمَالِي بُوْد، در حقیقت ظهور تصدیقی نخواهد بود و تعبیر آن را به ظهور تصدیقی مسامحه است چه آن که ظهور تصدیقی همان است که از مراد متکلم یا به نحو یقین و یا بنحو ظنّ، کشف نماید بنا بر این آنچه که با قرینه منفصله، منهدم نمی گردد، ظهور تصدیقی بحساب نمی آید و ظهور تصدیقی آن است که با قرینه منفصله به انهدام کشانده خواهد شد مثلاً در مثال: أَكْرِمُ كُلِّ عَالِمٍ، پیش از علم به (لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقَ مِنْهُمْ) قطع و با ظنّ بدوی برای مخاطب، مبنی بر این که مراد متکلم اکرام عمه علما است، حاصل می شود و لکن به مجرد آگاهی از قرینه منفصله، علم و ظنّ به مراد متکلم، هر دو زائل خواهد شد.

گرچه در نزد علمای علم اصول شایع شده است که برای کلام مذکور، ظهور در معنای عام، منعقد می شود و لکن غرض آنها این است که ظهور ابتدایی و بدوی منعقد می شود و به مجرد آگاهی از مخصّص منفصل، ظهور مزبور زائل می گردد بنا

اللفظ على مراد المتكلم. وهذه الدلالة هي التي نسميها الدلالة التصديقية. وهي ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، او يلزم منه الظن بمراده. والاول يسمى (النص)، ويختص الثاني باسم (الظهور).

بر این برای (أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ) با آمدن مخصّص منفصل، ظهور بدوی باقی نمی ماند و نمی توانیم بگوییم: که «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» دو تا ظهور دارد، که یکی از آن دو با قرینه منفصله زائل می شود و دیگری باقی می ماند آن چه که باقی می ماند همان ظهور استعمالی است و آن چه که زائل می شود ظهور ارادی مولی است به این معنا که «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» در عموم علما ظهور استعمالی دارد و این ظهور استعمالی، با قرینه منفصله (لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقُ مِنْهُمْ) منهدم نمی شود برای این که متکلم لفظ (كُلِّ عَالِمٍ) را در معنای عام استعمال کرده و برای مخاطب تفهیم نموده است و مسئله استعمال، محقق شده است چه قرینه منفصله باشد و یا نباشد، منتهی مخصّص منفصل ظهور کلام را در این که مراد مولی، اکرام همه علما باشد، را منهدم می نماید.

مرکز تحقیقات علوم اسلامی

استاد مظفر می گوید: دو ظهور را قبول نداریم و ظهور استعمالی که با قرینه منفصله منهدم نمی گردد از باب تسامح، ظهور گفته می شود و در حقیقت هر کلامی فقط یک ظهور و یک دلالت دارد که همان ظهور و دلالت تصدیقی ای است که از مراد متکلم کشف می نماید.

و علی کلّ حال... چه قسم اول و دوم ظهور را از رده ظهور خارج بدانیم و یا آنها را جزء ظهور حساب نماییم، موضوع سخن و محل بحث در باب حجّیت ظواهر همان ظهوری است که تصدیقی باشد و از مراد متکلم کشف نماید. و نحوه کشف از مراد، یا شخصی باشد و یا نوعی مثلاً (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) ممکن است برای بعضی از افراد، از مراد متکلم مبنی بر این که اکرام عموم علما را خواسته است، کشف نکند و لکن از نظر نوع مردم، کشف از مراد خواهد نمود.

بحث از حجّیت ظواهر به این گونه است: که «أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ» ظهور در اکرام عموم علما دارد و یا أَكْرَمُ كُلِّ عَالِمٍ با کمک (لَا تُكْرِمُ الْفُسَّاقُ مِنْهُمْ) ظهور در اکرام علمای عدول دارد، آیا این ظهور حجّیت دارد یا خیر؟

ولا معنى للقول بان اللفظ ظاهر ظهورا تصوريا في معناه الموضوع له، وقد سبق في الجزء الاول ص ۲۴ بيان حقيقة الدلالة، وان ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وانما كان ذلك منهم تسامحا في التعبير بل هي من باب تداعى المعاني، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وانما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

واما تقسيم الظهور التصديقي الى قسمين فهو تسامح ايضا، لانه لا يكون الظهور ظهورا الا اذا كشف عن المراد الجدي للمتكلم اما على نحو اليقين او الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقا. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوي او ظن بدوي يزولان عند العلم بها فيقال حينئذ قد انعقد للكلام ظهور على خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شائع عند الاصوليين (راجع ج ۱ ص ۱۲۵). وفي الحقيقة ان غرضهم من ذلك الظهور الابتدائي البدوي الذي يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لانه هناك ظهوران ظهور لا يزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس أن يسمى هذا الظهور البدوي الظهور الذاتي وتسميته بالظهور مسامحة على كل حال.

وعلى كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهورا أم لم تسم، وسواء سمي الظن البدوي ظهورا ام لم يسم، فان موضع الكلام في حجية الظهور هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان كشفا نوعيا.

(وجه حجية الظهور)^(۱)

۱- دليل بر حجيت ظهور، منحصر به بناء عقلا مى باشد و اين دليل از دو مقدمه قطعى و يقينى تأليف شده است كه سرانجام نتيجه قطعى و جزمى مبنى بر حجيت، ظهور، ببار مى آورد.

مقدمه اولی: سيره و بناء عقلا بطور قطع و يقين در محاورات و در تفهيم و تفاهم

مقاصدشان این بوده است که به ظاهر کلام اعتماد می‌کردند و منویات خود را با ظواهر کلمات شان تفهیم می‌کردند و به تبع از بنایشان در مرحله تفهیم مقاصد، به ظواهر کلام عمل می‌کردند و هرگز در پی آن نبودند که باید کلام نصّ و تصریح در مطلوب باشد و احتمال خلاف در کار نباشد.

و لذا ظاهر کلام هم برای متکلم و هم برای مخاطب، اعتبار داشت و متکلم و مخاطب هر دو علیه هم به ظواهر کلام احتجاج و استدلال می‌نمودند و در اقرارها و مسائل دین، ظاهر کلام را اخذ می‌کردند.

مقدمه دومی: شارع مقدّس یکی از عقلا و بلکه در رأس عقلا می‌باشد و با بقیه عقلا در بنا و روش مذکور، هم مسلک بوده و در تفهیم مقاصد و فرامین خود همچنین در فهم مقاصد دیگران، همان روش و دأب مزبور را، پیشه خود قرار داده و بطور یقین و جزم بناء عقلا، مورد تصویب و امضای شارع مقدّس خواهد بود و بلا شک از ناحیه شارع، ردع و منع و جلوگیری از بنای مذکور ثابت نشده است، پس از ثبوت این دو مقدمه قطعی، نتیجه قطعی و جزمی مبنی بر حجّیت ظهور برای ما ثابت می‌شود.

کوتاه سخن مسئله حجّیت ظواهر از مسائل مسلم و بدیهی و مورد قبول همگان است و حتی بعضی از علما مسئله حجّیت ظواهر را بخاطر بدیهی بودن و مسلم بودن آن و این که هیچ کسی در اصل حجّیت ظواهر گپ و سخنی ندارد، جزء مسائل علم اصول ندانسته‌اند برای این که مسائل علم اصول نظری می‌باشد و مسئله حجّیت ظواهر، جزء بدیهیات است علی‌ای حال حجّیت ظواهر با هر دو مقدمه مذکور، ثابت و محرز خواهد بود.

هَذَا وَلَكِنْ وَقَعَتْ لِبَعْضِ النَّاسِ ... بعضها خواسته‌اند که دائره حجّیت ظواهر را تضییق نموده و آن را به یک سلسله اموری، مشروط نمایند و این بعض در اصل حجّیت ظواهر حرفی ندارند منتهی حجّیت ظواهر را در همه موارد و بطور مطلق قبول ندارند اموری که احتمال دارد، شرایط حجّیت ظواهر باشند ۴ تا می‌باشد که مربوط به مقدمه اولی خواهد بود و مرحوم مظفر یک یک آن‌ها را مورد بحث قرار

ان الدليل على حجية الظاهر منحصر في بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعتين، على نحو ما تقدم في الدليل على حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلها هنا أن نقول:

(المقدمة الاولى) - انه من المقطوع به الذي لا يعتريه الريب ان أهل المحاورة من العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم في محاوراتهم الكلامية على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا يفرضون عليه ان يأتي بكلام قطعي في مطلوبه لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعاً لسيرتهم الاولى - تبانوا ايضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والاخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك الى ان يكون كلامه نصاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر اقراره ويدان به وان لم يكن نصاً في المراد.

(المقدمة الثانية) - ان من المقطوع به ايضاً ان الشارع المقدس لم يخرج في محاوراته واستعماله للالفاظ عن مسلك اهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

واذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت على سبيل الجزم ان

می دهد، راجع به مقدمه دومی از طرف اخباری ها مناقشه ای ذکر شده است مبنی بر این که شارع مقدس در خصوص ظواهر کتاب عزیز با بقیه عقلا هم مسلک نمی باشد و از عمل به ظواهر قرآن، منع نموده است که در حدود هفت صفحه ونیم بعد، تحت شماره ۵ مفصلاً با اخباریها به گفتگو می پردازد.

الظاهر حجة عند الشارع: حجة له على المكلفين،^(۱) وحجة معذرة للمكلفين. هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك في عموم كل من المقدمتين، لا بد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها.

اما (المقدمة الاولى) فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

۱- في أن تباني العقلاء على حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلي بالمراد؟

۲- في أن تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

۳- في أن تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

۴- في أن تبانيهم هل هو مختص بمن قصد أفهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

واما (المقدمة الثانية) - فقد وقع البحث فيها في حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل قيل: أن الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الأمور، فنقول:

۱- اشتراط الظن الفعلي بالوفاق:^(۲)

۱- يعنى ظاهر كلام از نظر شارع، حجّت است به این معنا که اگر مکلفین به ظاهر كلام شارع عمل نکنند، شارع مقدّس می تواند علیه آنها احتجاج نماید که چرا به ظاهر كلام عمل نکردید؟ و مستنداً به ظاهر كلام آنها را مورد عقاب قرار بدهد.

و معنای حجّیت برای مکلفین این است که اگر مکلفین طبق ظواهر كلام شارع عمل نمایند و به خلاف واقع بیفتند، می توانند مستنداً به ظاهر كلام، خود را معذور معرفی نمایند و از عقاب و مجازات، رهایی یابند.

۲- پیش از بیان مقصود صاحب کتاب، دو تا مطلب را که توجّه به آنها در فهمیدن اصل مطلب مفید می باشد، را یادآور می شویم:

۱. ظنّ فعلی در مقابل ظنّ شأنی میباشد، گاهی از ظهور کلام برای مخاطب، ظنّ فعلی حاصل می‌شود و گاهی ظنّ فعلی حاصل نمی‌شود منتهی کلام شأنیت و بستگی برای افاده ظنّ دارد یعنی برای نوع مردم مفید ظنّ خواهد بود بنا بر این ممکن است برای کلام ظهور محقق شود و در عین حال افاده ظنّ فعلی را نداشته باشد.

۲. ظهور عبارت است از تجلّی معنا از لفظ در ذهن و خطور معنا و مراد متکلم در ذهن، در رابطه با حصول ظنّ به مراد از ظهور کلام سه صورت قابل تصوّر است: صورت اوّل: لفظ ظاهر در معنا و مراد متکلم باشد البته به حساب انفهام عرفی و لکن افاده ظنّ به مراد را نداشته باشد.

صورت دوّم: لفظ ظاهر در مراد متکلم نمی‌باشد و لکن از دلیل خارجی ظنّ به مراد متکلم، برای مخاطب حاصل می‌شود. صورت سوّم: لفظ ظهور در مراد متکلم دارد و در عین حال ظنّ به مراد متکلم برای مخاطب حاصل شود.

از هر دو مطلب اوّل به ظنّ شأنی آشنا شدیم و ثانیاً: معلوم گردید که ظهور کلام دائر مدار «افاده ظنّ به مراد»، و افاده ظنّ به مراد، دائر مدار «ظهور کلام» نمی‌باشد.

بعد از توجه به دو مطلب مزبور به سراغ فرمایش صاحب کتاب می‌رویم او چنین می‌فرماید: بعضیها مانند مرحوم کلباسی، حصول ظنّ فعلی به مراد متکلم را شرط تحقّق ظهور کلام، دانسته‌اند به این معنا که ظهور کلام، دائر مدار آن است که ظنّ فعلی بمراد متکلم، برای مخاطب حاصل گردد. بعبارت دیگر قوام و موجودیت ظاهر کلام، بستگی به حصول ظنّ فعلی دارد که اگر کلامی باشد و افاده ظنّ فعلی نداشته باشد از ظاهر بودن ساقط است و مجمل خواهد بود بنا بر این تحقّق ظهور برای کلام، دائر مدار افاده ظنّ فعلی است و افاده ظنّ فعلی دائر مدار تحقّق ظهور برای کلام خواهد بود.

اقول: آقای قیل در این که افاده ظنّ فعلی را مقوم، برای ظهور کلام دانسته است، غفلت بسیار مهمّی را مرتکب شده است چه آن که «ظهور» از اوصاف کلام است

یعنی «کلام» می تواند ظاهر کننده و پرده بردارنده و کاشف از مراد متکلم باشد. و اما «ظن» یکی از اوصاف نفس است بعبارت دیگر «ظهور» مربوط به کلام است و اما «ظن» مربوط به سامع می باشد و هیچ گاهی ظن بما هو ظن، نمی تواند مقوم و قوام بخش ظهور لفظ باشد، آری، ظهور لفظ سبب و انگیزه آن می شود که در نفس سامع، ظن و گمان، بوجود بیاید و همین مطلب باعث غفلت شده است.

علی ای حال مقوم ظهور کلام، افاده ظن فعلی نخواهد بود و آن چه که به ظهور کلام قوام می بخشد این است که کلام در نزد اهل محاوره کاشف از مراد متکلم باشد و کاشفیت کلام یا فعلی می باشد و یا شانی خواهد بود.

به سخن دیگر «کلام ظاهر» گاهی سبب حصول ظن فعلی برای مخاطب می شود و گاهی باعث حصول ظن فعلی نمی شود منتهی شأنیّت افاده ظن فعلی را دارد بنا بر این ظهور کلام دایره مدار «افاده ظن فعلی» نمی باشد چه آن که بنای عقلاء همان طوری که در اصل حجّیت، مورد اعتماد است در خصوصیات حجّیت ایضاً باید مورد اعتماد باشد و از نظر عقلا آن چه که در تحقق ظهور کلام، نقش دارد این است که کلام باید شأنیّت و شایستگی برای افاده ظن نسبت به نوع مردم را دارا باشد و اگر کلامی برای بعضی از افراد مفید ظن نباشد و لکن برای نوع مردم شأنیّت افاده ظن را داشته باشد، از ظهور و حجّیت ساقط نمی شود.

شاهد مطلب مذکور این است: اگر عبدی طبق ظاهر کلام مولی عمل نکند و در مقام پاسخ از این سؤال (که چرا عمل نکردی؟) بگوید: ظاهر کلام مولی برای من افاده ظن نکرده است، عقلا، چنین عذری را از عبد نمی پذیرند و بلکه او را مورد نکوهش قرار خواهند داد.

بنا بر این آن چه که در حجّیت ظواهر از نظر بناء عقلا مؤثر می باشد افاده ظن نوعی می باشد و افاده ظن فعلی، نقشی نخواهد داشت.

وَالْأَلُوْكَانَ الظَّنُّ الْفِعْلِيُّ مُعْتَبَرًا فِي حُجِّيَّةِ الظُّهُورِ... اگر افاده ظن فعلی در حجّیت ظواهر، شرط باشد تالی فاسدی دارد که از نظر همه علما، محکوم به بطلان می باشد و آن تالی فاسد این است که در آن واحد یک کلام هم حجّت باشد و هم

قيل: لا بد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، والا فهو ليس بظاهر. يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، والا فلا يكون ظاهراً، بل يكون مجعلاً.

اقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ودالاً عليه، والظن بما هو ظن امر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، وانما اقصى ما يقال أنه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوماً لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي

حجّت نباشد برای کسی که افاده ظنّ فعلی دارد حجّت باشد و برای کسی که افاده ظنّ فعلی ندارد حجّت نباشد.

(وَمِنْ الْبَدِيهِ أَنَّهُ لَا ادِّعَاءَ...) در مورد معیار و مناط حجّیت ظواهر سه صورت قابل تصوّر است که دو تای آنها محکوم به بطلان می باشد و تنها یک صورت صحیح است:

صورت اول: اگر معیار و مناط حجّیت ظواهر افاده ظنّ شخصی و فعلی باشد به این معنا که اگر برای همه مردم بدون استثنا افاده ظنّ نماید حجّت است و الاً برای هیچ کسی حجّت نخواهد بود، چنین ادّعایی قابل قبول نمی باشد و بدهت و، ضرورت، عدم صحّت آنرا ثابت می کند.

صورت دوم: معیار و مناط افاده ظنّ فعلی باشد و برای هر کسی که افاده ظنّ فعلی نماید، حجّت باشد و برای هر کسی که افاده ظنّ فعلی نکند حجّت نباشد این صورت دوم ایضاً ناصحیح است چه آن که لازم می شود ظاهر یک کلام در یک آن هم حجّت باشد و هم حجّت نباشد.

تنها صورت سوم صحیح است که معیار در حجّیت ظواهر، افاده ظنّ نوعی است که همه مردم باید به کلامی که مفید ظنّ نوعی می باشد، عمل نمایند.

نتیجه: معیار و مناط در حجّیت ظواهر، ظنّ نوعی می باشد و افاده ظنّ فعلی نقشی در حجّیت ظواهر نخواهد داشت.

عن المراد، أي كون الكلام من شأنه ان يشير الظن عند السامع بالمراد منه، وان لم يحصل ظن فعلي للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهرا عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها. الا ترى لا يصح للسامع أن يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر اذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، مادام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يشير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفى به في حجية الظاهر، كما يكتفى به في حجية خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظن الفعلي معتبرا في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة الى شخص غير حجة بالنسبة الى شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي انه لا يصح ادعاء ان الظاهر ليكون حجة لابد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلا يكون حجة بالنسبة الى كل احد.

مرکز تحقیق کتب ویراثه علوم اسلامی

۲- اعتبار عدم الظن بالخلاف: (۱)

۱- ما حصل مطلب این است که در مسئله اعتبار عدم ظنّ به خلاف، در حجّیت ظواهر، سه قول است:

۱- بعضیها گفته اند که ظاهر کلام زمانی حجّیت و اعتبار دارد که ظنّ بر خلاف ظاهر آن کلام، برای مخاطب حاصل نشود مثلا مولى فرموده: (أَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ) این کلام در اکرام عموم علما، ظهور دارد بعضیها معتقدند که ظهور مزبور زمانی حجّت است که مخاطب، ظنّ بر این که مراد مولى، احترام خصوص علمای عدول است، نداشته باشد و اگر چنین ظنّی داشته باشد، ظهور مذکور برای مخاطب حجّت نمی باشد و عمل به ظاهر کلام مذکور، بر مخاطب واجب نمی باشد.

۲- بعضیها مانند مرحوم آخوند قائل شده اند که در حجّیت ظواهر، عدم ظنّ بر خلاف، اعتباری ندارد و دلیل آنها همان بناء عقلا می باشد که از نظر عقلا حجّیت

ظواهر چنین شرطی ندارد چه آن که اگر آقای عبّید در مثال مذکور، بظاهر کلام مولی، عمل نکند و برای مخالفت خود، به این که ظنّ بر خلاف ظاهر کلام، داشته عذر خواهی نماید، عقلا او را معذور نمی شناسند و عذر او را نخواهند پذیرفت.

۳- قول به تفصیل است که مرحوم مظفر آن را اختیار نموده است و با تفصیل خود، صلح و سازش بین قائلین قول اوّل و قائلین قول دوّم، برقرار ساخته و نزاع و خلاف را از بنیان و ریشه بر می اندازد.

أقول: سرچشمه و منشأ ظنّ بخلاف ظاهر کلام، اگر دلیل قابل توجّه و مورد اعتماد عقلا باشد، حق با قول اوّل است مثلاً در مثال مذکور، آقای مخاطب پیش از صدور (أَکْرِیمَ الْعُلَمَاءِ) با مولی ملاقاتی داشته و مولی اظهار نموده که علمای فاسق کمر اسلام را می شکنند و ضرری که از ناحیه علماء بی عمل، بر پیکر دین وارد می آید، از ناحیه دشمنان اسلام، وارد نمی آید و علمای فاسق هرگز احترامی ندارند و پس از چند ساعتی مولی در کرسی فرمان صادر کردن، قرار می گیرد و می گوید: أَکْرِیمَ الْعُلَمَاءِ، در این فرض آقای مخاطب ظنّ و گمان قوی دارد مبنی بر این که، ظاهر کلام (احترام عموم علما) مراد و مقصود مولی نمی باشد در این فرض نسبت به مخاطب اصلاً ظهور منعقد نمی شود و بلکه مراد متکلم مشخص است که احترام خصوص علمای عدول می باشد و یا مثالی را که در عینایة الاصول ذکر نموده است: مثلاً از روایات متواتره دلیل عامی، بدست می آید و در عین حال از روایات متواتره دلیل خاصی حاصل می شود که مفید ظنّ بر خلاف عموم آن عام، است در این صورت بظاهر آن عام، نمی توان عمل کرد و از حجیّت ساقط خواهد بود.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ مَنشَأُ الظَّنِّ... اگر منشأ حصول ظنّ بر خلاف، امر قابل اعتماد نباشد یعنی ظنّ بر خلاف، از ظنون معتبره نباشد در این صورت ظاهر کلام حجیّت دارد و عقلا اعتنائی نسبت به ظنّ خلاف ظاهر، نمی کنند و بر طبق ظاهر کلام عمل خواهند نمود.

وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ الشَّيْخَ صَاحِبَ الْكِفَايَةِ... شاید مراد صاحب کفایة از ظنّ برخلاف که عدم آن در حجیّت ظواهر تأثیر ندارد، همین ظنّ غیر معتبر باشد و مراد

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الاقل يعتبر ألا يحصل ظن بالخلاف.
قال الشيخ صاحب الكفاية في رده: «والظاهر ان سيرتهم على اتباعها - أي الظواهر - من غير تقييد بافادتها الظن فعلا، ولا بعدم الظن كذلك على خلافها، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف».

اقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح في نظر العقلاء الاعتماد عليه في التفهيم، فانه لا ينبغي الشك في ان مثل هذا الظن يضرّ في حجّة الظهور بل - على التحقيق - لا يبقى معه ظهور للكلام حتى يكون موضعاً لبناء العقلاء، لأن الظهور يكون حينئذ على طبق ذلك الامر المعتمد عليه في التفهيم، حتى لو فرض ان ذلك الامر ليس بامارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك في ذلك بناء العقلاء.

وأما اذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه في التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء على اتباع الظاهر، لأن الظهور قائم في خلافه، ولا ينبغي الشك في عدم تأثير مثله في تباينهم على حجّة الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من الظن بالخلاف هذا القسم الثاني فقط لا ما يعم القسم الاول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الاول فقط، لا ما يعم القسم الثاني، فيقع التصالح بين الطرفين.

كسانی که ظنّ بر خلاف را مضّرّ برای حجّیت ظواهر می دانند، همان ظنّ معتبر باشد که به این گونه، نزاع و خلاف بین قول اوّل و دوّم، اساس و واقعیت خود را از دست می دهد و فی ما بین قائلین هر دو قول تصالح برگذار خواهد شد.

۳- اصالة عدم القرينة: (۱)

۱- مقصود اصلی در مبحث شماره ۳ این است که حجیت ظواهر متوقف و وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی باشد به سخن دیگر ماجرای حجیت ظواهر (چنانچه بعضیها گمان برده اند) این چنین نیست که در مورد کلام ذات الظهور، اولاً اصالة عدم قرینه را جاری نماییم تا احتمال وجود قرینه نفی شود و سپس جناب حضرت «اصالة الظهور» تشریف فرما شود و به یقه او بچسبیم و آن را در مورد کلام مورد نظر، جاری نماییم و سرانجام حجیت ظاهر آن کلام را محرز نماییم و بلکه داستان از این قرار است که در مورد کلام ذات الظهور، غیر از یک اصل (اصالة الظهور)، اصل دیگری وجود ندارد بنا بر این حجیت ظواهر، وابسته به جریان اصالة عدم قرینه نمی باشد.

استاد مظفر نظریات شیخ اعظم (صاحب رسائل) و شیخ اکبر (صاحب کفایة) را در مورد اصالة عدم قرینه و اصالة الظهور، نقل می کند و با تحلیل و بررسی جالب و مفیدی نظریات هر دو شیخ را رد می نماید و مطلب مذکور (عدم توقف حجیت ظواهر بر اصالة عدم قرینه) را ثابت خواهد نمود.

استاد مظفر چنین می فرماید: شیخ انصاری در کتاب رسائل، اصل های وجودی را به یک اصل عدمی برگشت داده است به این کیفیت: اصالة الحقيقة، اصالة العموم، اصالة الاطلاق، که از انواع اصالة الظهور می باشند یعنی اصالة الظهور، به منزله جنس است و سه تا اصل مذکور هر کدام به منزله نوع برای اصالة الظهور می باشند.

همه آنها به یک اصل عدمی که (اصالة عدم قرینه) باشد، بازگشت دارند به این معنا که اصالة الحقيقة، برگشت به همان اصالة عدم قرینه بر مجاز دارد، و اصالة العموم در حقیقت، همان اصالة عدم مخصص می باشد و اصالة الاطلاق همان اصل عدم تقیید خواهد بود، و غرض شیخ انصاری (ره) از برگشت دادن مذکور، آن است که اصالة عدم قرینه یک اصل عدمی است و جدای از اصالة الظهور است و در عین حال اعتبار و حجیت دارد و حجیت ظواهر، مبتنی بر بناء عقلا است بناء عقلا آن چنانه ای که اصالة عدم قرینه را معتبر می داند و بدین کیفیت حجیت

ظواهر، وابستگی شدیدی به جریان اصالة عدم قرینه دارد آن چنان اصالة عدم قرینه‌ای که از نظر عقلا، از اعتبار و حجیت برخوردار می‌باشد.

به سخن دیگر دو تا بناء عقلا و دو تا اصل، موجود است:

۱- بناء عقلا بر اصالة عدم قرینه که پس از تحقق این بنا و جریان اصالة عدم قرینه بناء دوم:

۲- (بناء عقلا بر اخذ ظاهر کلام و جریان اصالة الظهور) مترتب می‌شود.

(دقت فرمایید) از نظر شیخ انصاری مدرک اصلی، «اصالة عدم قرینه» است که اصالة الظهور و اخذ به ظاهر کلام، از بناء عقلا مبنی بر اصالة عدم قرینه، نشأت می‌گیرد.

مرحوم صاحب کفایه، عکس فرمایش شیخ انصاری را فرموده است یعنی اصالة عدم قرینه را به اصالة الظهور برگشت داده است و عبارت کفایه از این قرار است: (لَكِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهُ مَعَهُ (ای مع اصل عدم قرینه) يُبْنَى عَلَى الْمَعْنَى الَّتِي لَوْ لَا هَاكَانَ اللَّفْظُ ظَاهِرًا فِيهِ ابْتِدَاءً (یعنی ابتداء بنای بر ظهور گذاشته می‌شود) لَا أَنَّهُ يُبْنَى عَلَيْهِ (ای اخذ بظاهر) بَعْدَ الْبِنَاءِ عَلَى عَدَمِهَا... ای قرینه... (یعنی نه آن که بنای بر ظهور بعد از بنای بر اصالة عدم قرینه باشد).

از عبارت مذکور استفاده می‌شود آن چه که اساس و زیر بنا می‌باشد، اصالة الظهور است که عقلا از ابتدا و پیش از این که توجه به اصالة عدم قرینه بنمایند، به اصالة الظهور، بنا می‌گذارند و اخذ بظاهر کلام می‌نمایند.

و لذا (بر عکس شیخ انصاری «ره») عقلا فقط بناء واحدی دارند یعنی اساس و مدرک بناء عقلا بر اصالة الظهور است و بنا بر اصالة الظهور عین بنا بر اصالة عدم قرینه می‌باشد نه آن که عقلا دو تا بنا داشته باشند بناء اول بر اصالة عدم قرینه باشد و بناء دوم بر اصالة الظهور باشد و نه آن که بنا بر اصالة عدم قرینه، مدرک و اساس و زیر بنای بنای بر اصالة الظهور باشد چنان چه شیخ انصاری (ره) فرمودند که بنای بر اصالة الظهور، متکی بر بنای بر اصالة عدم قرینه می‌باشد فتأمل و اغتنم.

أَقُولُ: الْحَقُّ... (دقت فرمایید) شیخ انصاری به دو اصل و دو بنا، قائل شد یکی

اصالة عدم قرينه ديگري «اصالة الظهور» و از نظر رتبه «اصل عدم قرينه» را مقدم بر «اصالة الظهور» دانست. صاحب كفایه دوینا را قبول نکرد و لکن دو اصل را قائل شد یکی اصالة الظهور و دیگری اصل عدم قرينه و هر دو اصل را در یک رتبه قرار داد و فرمود که بر اصالة الظهور، اصل عدم قرينه اطلاق می شود. استاد مظفر (ره) هر دو مبنی را قبول ندارد و می فرماید: حق آن است که در مسئله مورد بحث (کلام ذات الظهور = اکرم العلماء)، غیر از یک اصل، اصلی وجود ندارد و آن یک اصل «اصالة الظهور» است و اطلاق اصل عدم، بر آن، صحیح نمی باشد، فضلاً... اینچنین نیست که «اصل عدم قرينه» مرجع برای «اصالة الظهور» باشد (چنان چه شیخ انصاری می فرمود) و یا اصالة الظهور مرجع برای اصل عدم قرينه باشد (چنان چه صاحب كفایه می فرمود) بلکه فقط یک اصل وجود دارد.

به عبارت واضح تر برگشت «اصل» به «اصل» دیگری و یا اطلاق یک اصل را بر دیگری، متفرع آن است که دو تا اصل باشد که بر مبنای شیخ انصاری یکی از آنها اصل عدم قرينه باشد و دیگری اصالة الظهور و اصل عدم قرينه، مرجع برای «اصالة الظهور» باشد و یا بر مبنای مرحوم صاحب كفایه (ره) «اصالة الظهور» مرجع برای «اصل عدم قرينه» باشد و اگر تنها یک اصل باشد، سخنان هر دو بزرگوار، محلی از اعراب نخواهد داشت.

بیان ذالک... فرض بر این است که «اصالة الظهور» در کلامی جاری می شود که احتمال خلاف ظاهر موجود است نه در کلامی که نص باشد و احتمال خلاف وجود نداشته باشد و در رابطه با منشأ احتمال خلاف دو صورت تصور می شود و صورت سومی در کار نمی باشد:

صورت اولی: یقین داریم که قرينه متصله و منفصله از ناحیه متکلم، نصب نشده و احتمال اراده خلاف ظاهر، یا از جهت احتمال غفلت است که متکلم می خواست، بعد از گفتن (اکرم العلماء) مخصّص متصل ذکر کند و «الافساق» را اضافه نماید و لکن دچار غفلت شده و قرينه را ذکر نکرده است و یا از جهت احتمال قصد ایهام است که متکلم از همان اول در صدد ایهام و اشتباه گویی بوده و یا بخاطر احتمال خطا و یا احتمال هزل و شوخی می باشد.

فإنه فی هذه الموارِد... در این مواردی که احتمال اراده خلاف ظاهر از چیزهایی

که ذکر شد، سر منشأ می گیرد، آقای متکلم به ظاهر کلامش ملزم خواهد بود و ظاهر کلام هم برای او و علیه دیگران و هم برای دیگران و علیه او حجت می باشد و معنای حجیت کلام آن است که اصالة الظهور جاری می شود و به احتمالات مزبور اعتنایی نخواهد شد و از نظر عقلاً احتمال اراده خلاف ظاهر، مُلغی بوده و همانند کلامی که نصّ و تصریح بر معنا باشد حجت می باشد.

منظور از توضیح صورت اولی این است که در فرض مزبور اصالة عدم قرینه اصلاً وجود ندارد چه آن که فرض بر این بود که یقین به عدم نصب قرینه داریم و لذا اصالة عدم قرینه بانتفاء موضوع، منتفی می باشد.

بنابراین فرمایش هر دو بزرگوار در صورت اولی جای پا ندارد، یعنی اصلاً عدم قرینه وجود ندارد تا بر مبنای شیخ انصاری (ره) مرجع و اساس اصالة الظهور باشد، و یا بنا بر مبنای صاحب کفایه برگشت به اصالة الظهور داشته باشد.

صورت دوّمی: آن است که احتمال اراده خلاف، مستند به این باشد که احتمال می دهیم متکلم قرینه خالی و یا مقابله و غیر ذالک، را بکار گرفته بوده و لکن از نظر ما مخفی مانده و به ما نرسیده است و لذا احتمال داده می شود که متکلم از کلامش (أَكْرِمَ الْعُلَمَاءَ) خلاف ظاهر آن را اراده کرده باشد. در این صورت جای این توهّم باقی است که بگوییم «اصالة عدم قرینه» به «اصالة الظهور» حیاة و زندگی می بخشد و خلاصه در فرض مزبور «اصالة عدم قرینه» محل از اعراب دارد و فرمایشات هر دو بزرگوار در اینجا قابل تطبیق خواهد بود و لکن اگر دقت نماییم در صورت مذکور ایضاً «اصل عدم قرینه» وجود ندارد (لطفاً دقت فرمایید) «اصل عدم قرینه» یعنی چه؟ و «اصالة الظهور» کدام است؟ «اصل عدم قرینه» در فرضی جاری می شود که قرینه ای وجود داشته باشد و با «اصالة عدم قرینه» وجود آن نفی گردد.

بعبارت دیگر «اصالة عدم قرینه» وجود قرینه را نفی می کند نه آن که «احتمال قرینه» را نفی کند و فرق است بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه» (دامن دخت جوان و صورت زنهای پیر = هر دو چین دارند اما این کجا و آن کجا) بین نفی «وجود قرینه» و نفی «احتمال قرینه»، تفاوت از زمین تا آسمان است.

نفی وجود قرینه از کاسه «اصل عدم قرینه» آب می آشامد و اما نفی «احتمال قرینه» ربطی به «اصل عدم قرینه» ندارد و مربوط به «اصالة الظهور» می باشد در صورت محل فرض (صورت دوّم) بناء عقلا بر این است که احتمالات اراده خلاف ظاهر، ملغا می باشد یکی از آنها احتمال غفلت است و دیگری احتمال هزل و شوخی گویی است و احتمال دیگری که نفی می شود، احتمال قرینه است. بنا بر این در بناء عقلا بر اخذ بظاهر کلام آن چه که نفی می شود احتمال قرینه است نه احتمال وجود قرینه، و حال این که اصل عدم قرینه عبارت بود از بناء عقلا بر نفی وجود قرینه و نفی وجود قرینه در مسئله مورد فرض و در صورت دوّمی وجود ندارد و لذا در مسئله مورد فرض (صورت دوّمی) اصل عدم قرینه جای پا ندارد و تنها یک اصل وجود دارد و آن «اصالة الظهور» می باشد. وَالْخُلَاصَةُ... کوتاه سخن از نظر عقلا در مورد کلام ذات الظهور، تنها یک اصل وجود دارد که اسم آن، «اصالة الظهور» است و عقلا تنها یک بنا دارند که آن بنا بر این قرار شده که همه احتمالات ضدّ ظهور، از نظر عقلا ملغا می باشد و کلام ذات الظهور نازل منزله، کلامی است که نصّ و تصریح در معنا است نه آن که اصل های متعدّدی باشد و بناء های مترتبه بر همدیگر، موجود باشد.

بنا بر این در صورت دوّمی، سخنان هر دو بزرگوار، قابل تطبیق نمی باشد، نَعَمْ لَا بَأْسَ... آری اگر از دقت عقلی، صرف نظر نماییم و با عینک مسامحات عرفی ماجر را زیر نظر قرار بدهیم می توانیم از باب مسامحه، إلغاء «احتمال غفلت» را به «اصل عدم غفلت» و إلغاء «احتمال قرینه» را به «اصل عدم قرینه» و... نامگذاری نماییم و لکن همه این نامگذاری ها و تعبیرات، نام دیگر و تعبیر دیگر برای «اصالة الظهور» می باشد و اگر مراد شیخ انصاری (ره) از رجوع «اصالة الظهور» به «اصل عدم قرینه» و یا مراد صاحب کفایه (ره)، از رجوع «اصل عدم قرینه» به «اصالة الظهور» همین معنای که ما ذکر کردیم باشد (که اصل فقط یک اصل است که همان اصالة الظهور است) و عناوین دیگر، همه تعبیر از آن می باشد و بس گفته های آقایان صحیح است و برگشت فرمایشات آنها به یک چیز می باشد و در این زمینه اختلاف

ذهب الشيخ الاعظم في رسائله الى أن الاصول الوجودية - مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الاطلاق ونحوها التي هي كلها أنواع لأصالة الظهور - ترجع كلها الى أصالة عدم القرينة، بمعنى أن أصالة الحقيقة ترجع الى أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم الى أصالة عدم المخصص... وهكذا. والظاهر أن غرضه من الرجوع: أن حجّة أصالة الظهور إنما هي من جهة بناء العقلاء على حجّة أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية الى العكس من ذلك، أي انه يرى أن أصالة عدم القرينة هي التي ترجع الى أصالة الظهور. يعني أن العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على أصالة الظهور، وهو نفسه بناء على أصالة عدم القرينة، لا أنه هناك بناءان عندهم: بناء على أصالة عدم القرينة وبناء آخر على أصالة الظهور والبناء الثاني بعد البناء الاول ومتوقف عليه، ولا أن البناء على أصالة الظهور مرجع حجّيته ومعناه الى البناء على أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق أن الامر لا كما أفاده الشيخ الاعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح أن يقال له: (أصالة عدم القرينة)، فضلا عن أن يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو أن أصالة الظهور هي المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة الى اجراء أصالة الظهور لابد أن يحتمل أن المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لا يخرج عن إحدى صورتين لا

نظر ندارند.

على ایّ حال مقصد اصلی از مباحث گذشته این بود که حجّیت ظواهر متوقّف بر اجرای «اصل عدم قرینه» قبل از اجرای «أصالة الظهور» نمی باشد چنان چه از کلمات بعضی از اصولیین استفاده می شود که در مرحله و مرتبه پیش از عمل به ظاهر کلام، اجرای «اصل عدم قرینه» لازم است و ما ثابت کردیم که غیر از «اصل اخذ بظاهر»، اصل جداگانه و مجزایی بنام «اصل عدم قرینه» وجود ندارد.

ثالثة لهما:

(الاولى) أن يحتفل ارادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك - فانه في هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضا على الآخرين. ولا تسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لا تسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أي ان الظهور هو الحجة عندهم - كالنص - بالغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انه في هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لانه لا احتمال لوجودها حتى نحتاج الى نفيها بالأصل. فلا موقع اذن في هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور الى هذا الأصل، ولا للقول برجوعه الى أصالة الظهور.

(الثانية) - ان يحتفل ارادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا - فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء على أصالة الظهور - كما تقدم - انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بالغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولا تضر في الظهور حتى يحتاج الى نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة - لو كانت - البناء على نفي وجود القرينة، لا البناء على نفي احتمالها، والبناء على نفي الاحتمال هو معنى البناء على أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

واذا اتضح ذلك يكون واضحاً لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية

أیضا اصل یقال له (أصالة عدم القرینة)، حتی یقال برجوعه الی أصالة الظهور او برجوعها الیه، سالة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه لیس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، و لیس لهم الا بناء واحد، وهو البناء علی إلغاء کل احتمال ینافی الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعدد الایهام، أو نصب القرینة علی الخلاف أو غیر ذلك. فکل هذه الاحتمالات - ان وجدت - ملغیة فی نظر العقلاء، و لیس معنی الغائها الا اعتبار الظهور حجة کأنه نص لا احتمال معه بالخلاف. لا انه هناك لدى العقلاء أصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، کما ربما یتوهم، حتی یكون بعضها متقدما علی بعض، أو بعضها یساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة ،
و کَذَلِكَ تَسْمِيَةُ الْإِغْثَاءِ اِحْتِمَالِ الْقَرِينَةِ بِأَصَالَةِ عَدَمِهَا .. وَ هُكَذَا فِي كُلِّ تِلْكَ الْأَحْتِمَالَاتِ وَلَكِنْ
لیس ذلك إلا تعبیرا آخر عن أصالة الظهور. ولعل من یقول برجوع أصالة الظهور
الی أصالة عدم القرینة أو بالعکس أراد هذا المعنی من أصالة عدم القرینة. و حینئذ
لو کان هذا مرادهم لکان کل من القولین صحیحا و لکان مآلهما واحدا، فلا خلاف...

٤- حجية الظهور بالنسبة الى غیر المقصودین بالافهام: (١)

١- چهارمین امری که ممکن است عموم و اطلاق مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، را در مخاطره قرار بدهد، فرمایش مرحوم میرزای قمی می باشد او می فرماید: ظواهر کلام برای همه حجّت نمی باشد بلکه بناء عقلا بر این استوار شده که ظواهر کلام فقط برای (مَنْ قَصِدَ أَفْهَامَهُ مِنَ الْكَلَامِ) حجّت است.
اگر مدّعی قمی (ره) به کرسی اثبات بنشیند دایره مقدمه اولی از دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، تضییق می شود و حجیت ظواهر به مقصودین به افهام، اختصاص می یابد.

استاد مظفر نظریه قمی (ره) را در طین حدود دو صفحه و اندی شرح می دهد و

سرانجام نظریه او را مردود شناخته و این مانع چهارم را همانند موانع ثلاثه مذکوره، از سر راه حجیّت ظواهر بر می دارد و عمومیت و اطلاق مقدمه اولی را محفوظ نگه می دارد.

ماحصل سخن مظهر از این قرار است: میرزای قمی (ره) در کتاب قوانین، حجیّت ظواهر را نسبت به کسی که مقصود بافهام نباشد انکار نموده و برای غیر مقصودین بافهام به مردم زمان ما، و امثالهم، مثال زده است به این کیفیت که خطاب های قرآن کریم از قبیل کتاب مصنفین نمی باشد مقصود بافهام، در کتاب های مصنفین (از قبیل کتاب رسائل شیخ انصاری و غیره) همه کسانی است که آنرا می خوانند و اما خطاب های قرآن، مخصوص مشافهین و حاضرین و موجودین در زمان نزول آیات، می باشد، نه کسانی که در عصرهای بعدی بوجود آمده اند.

و همچنین است «سنت» و روایات که در مقام پاسخ از سؤال، وارد شده اند مثلاً شخصی آمده خدمت امام (ع) و مسئله ای را سؤال نموده امام (ع) در پاسخ آن، روایتی را ایراد فرموده است در این قسم از روایات، مقصود بافهام همان حاضرین و سائلین می باشند خطابات قرآن و این قسم از روایات برای کسانی که در عصرهای بعد از عصر پیامبر و ائمه (ع) بودند و همچنین برای ماها حجیّت و اعتباری ندارد.

عین عبارت میرزای قمی (ره) عَلٰی مَا ثَقُلَ فِی عِنَايَةِ الْأُصُولِ از این قرار است:
(... وَ هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ مَنْ قُصِدَ إِفْهَامُهُ بِالْكَلَامِ فَالظَّاهِرُ حُجَّةٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ مِنْ بَابِ الظَّنِّ الْخَاصِّ سَوَاءً كَانَ مُخَاطَبًا كَمَا فِي الْخِطَابَاتِ السَّفَاهِيَّةِ أَمْ لَا كَمَا فِي النَّاطِرِ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ لِرُجُوعِ كُلِّ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَ بَيْنَ مَنْ لَمْ يَقْصَدْ إِفْهَامُهُ بِالْخِطَابِ كَأَمْثَالِنَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى أَخْبَارِ الْأَئِمَّةِ الصَّادِرَةِ عَنْهُمْ فِي مَقَامِ الْجَوَابِ عَنْ سُؤَالِ السَّائِلِينَ وَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْكِتَابِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ كَوْنِ خِطَابَاتِهِ مَوْجَّهَةً إِلَيْنَا وَ عَدَمِ كَوْنِهِ مِنْ بَابِ تَأْلِيفِ الْمُصَنِّفِينَ فَالظُّهُورُ اللَّفْظِيُّ لَيْسَ حُجَّةً لَنَا حِينَئِذٍ إِلَّا مِنْ بَابِ الظَّنِّ الْمُطْلَقِ الثَّابِتِ حُجِّيَّتُهُ عِنْدَ إِنْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ...)

البته مخفی نماند که مراد از مقصودین بافهام، تنها حاضرین در مجلس خطاب

ذهب المحقق القمي في قوانينه الى عدم حجية الظهور بالنسبة الى من لم يقصد افهامه بالكلام. ومثّل لغير المقصودين بالافهام بأهل زماننا وامثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنة، نظرا الى ان الكتاب العزيز ليس خطاباتة موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها افهام كل قارئ لها. واما السنة فبالنسبة الى الاخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا افهام السائلين دون سواهم.

نمی باشد و بلکه مقصودین بافهام حاضرین در مجلس خطاب و غائبین را، شامل می شود مثلا پیامبر (ص) در مسجد مدینه آیه ای را قرائت می نماید، مقصودین بافهام همان طوری که حاضرین در مسجد می باشند، غائبین و کسانی که در مدینه و یا مکه بودند ایضاً مقصود بافهام می باشند.

أقول: استاد مظفر می فرماید فرمایش صاحب قوانین از صراط مستقیم خارج می باشد و همه محققین، سخن او را مناقشه کرده اند و ماحصل مناقشه این است که کلام او اجمال دارد و معلوم نیست که غرض و هدفش از نفی حجیت ظواهر نسبت به غیر مقصودین چیست؟ و به چه مجوزی حجیت ظواهر را نسبت به غیر مقصودین، نفی نموده است و اینک به بررسی انگیزه های فرمایش میرزای قمی می نشینیم و ثابت خواهیم کرد که مدّعی او مجوز صحیحی ندارد.

۱- ممکن است غرض صاحب قوانین این باشد که برای «کلام» نسبت به کسی که مقصود بافهام نیست اصلاً ظهور منعقد نمی شود مثلاً امام (ع) در پاسخ سؤال، سائل، کلامی، فرموده است و آن کلام برای ما که مقصود بافهام نیستیم، ذاتاً در معنای مورد نظر ظهور ندارد و بنا بر این عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام، از باب قضیه سالبه، منتفی بانتفاء موضوع است یعنی اصلاً ظهوری در کار نیست تا حجیت داشته باشد.

فَهُوَ أَمْرٌ يَكْذِبُهُ الْوَجْدَانُ... چنین مطلبی را وجدان سالم، تکذیب می کند چه آن که انعقاد و تحقق ظهور برای کلام، اختصاص به مقصود بافهام ندارد و بدون شک نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور محقق می شود.

أقول: ان هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجیة الظهور بالنسبة الى غير المقصود افهامه؟

۱- ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة الى هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

۲- وان كان الغرض - كما قيل^(۱) في توجيه كلامه - دعوى انه ليس للعقلاء بناء على إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة الى غير المقصود بالافهام، فهي دعوى بلا دليل،^(۲) بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مقام

۱- ممکن است انگیزه سخن قمی (ره) این باشد که تحقق ظهور برای کلام و اینکه متکلم خلاف ظاهر کلام را اراده نکرده باشد مبتنی بر نفی احتمال اراده خلاف ظاهر، می باشد به این معنا که در مورد متکلم احتمال داده می شود که قرینه ای را نصب کرده و خلاف ظاهر کلامش را اراده نموده است این احتمال با بناء عقلا منتفی می شود و کلام بظاهرش، حمل خواهد شد و لکن نفی احتمال مذکور با بناء عقلا، تنها در مورد مقصودین بافهام، صحیح است و نسبت به غیر مقصودین بافهام، احتمال مذکور با بناء عقلا نفی نمی گردد چه آن که در مورد مقصودین بافهام، احتمال بودن قرینه حالیه مثلاً بقوت خود باقی بوده و از تحقق ظهور، نسبت به آنها، ممانعت خواهد نمود بنا بر این تحقق ظهور و حجیت آن مخصوص مقصودین بافهام است و غیر مقصودین بافهام، از چنین فیضی محروم خواهند بود.

۲- چنین ادعایی (که با بناء عقلا، احتمال نصب قرینه نسبت به غیر مقصودین به افهام نفی نشود) ادعای بلا دلیل می باشد و بلکه بناء عقلا همان طوری که در مورد مقصودین بافهام، احتمال نصب قرینه را نفی می کند در مورد غیر مقصودین بافهام ایضاً نفی خواهد کرد.

چنان چه مرحوم شیخ انصاری (ره) ادعای مزبور را رد نموده است و فرموده است: (در عمل به ظهور لفظی و اجرای اصل عدم صارف (عدم قرینه) بین مقصودین به افهام و غیر مقصودین به افهام، تفاوتی وجود ندارد) و حتی در کتاب رسائل مثال

رده: «انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد افهامه ومن لم يقصد».

۳- وان كان الغرض^(۱) - كما قيل في توجيه كلامه ايضا - انه لما كان من الجائز

هایی را ذکر نموده و مسئله عدم تفاوت را واضح و روشن ساخته است.

۱- ممکن است وجه و انگیزه قول میرزای قمی (ره) (مبنی بر عدم حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام) این باشد که از نظر عقل ممکن است متکلم در مورد تفهیم مقصود خود به توسط کلام، به قرینه‌ای که تنها مقصودین بافهام، از آن آگاهی و اطلاع دارند، اعتماد نماید و با قرینه‌گذاری مراد و مقصود خود را تفهیم نماید مثلاً امام (ع) در مقام پاسخ سؤال سائلین کلامی را ایراد فرموده و مقصود او خلاف ظاهر کلام بوده و با قرینه معهوده و معلومه بین امام (ع) و مقصودین بافهام، مقصود خود را تفهیم نموده است و هم اکنون کلام مذکور، در اختیار غیر مقصودین بافهام، قرار گرفته و آنها از قرینه آگاهی ندارند و بظاهر کلام نمی‌توانند عمل نمایند چه آن که عقل بشدت احتمال می‌دهد که شاید قرینه‌ای بین متکلم و مقصودین بافهام، موجود بوده که از نظر غیر مقصودین بافهام، مخفی می‌باشد و انتظار هم نمی‌رود که غیر مقصودین بافهام، با قحط و جستجو، از قرینه مورد نظر، اطلاع و آگاهی پیدا کنند.

بعبارت دیگر در مورد عمل کردن مقصودین بافهام، بظاهر کلام، احتمال وجود قرینه از نظر عقل منتفی می‌باشد و لکن در مورد غیر مقصودین بافهام احتمال مزبور با پشتیبانی، جناب عقل، بقوت خود باقی است و منتفی نخواهد بود البته عدم نفی احتمال مزبور از ناحیه عقل، برای متکلم حکیم، نقص و عیب و نقص غرض او را ثابت نمی‌کند چه آن که از نظر عقلی هیچ قبحی در کار نیست که متکلم برای تفهیم مقصود خود به قرینه‌ای اعتماد نماید و آن قرینه از نظر غیر مقصودین بافهام مخفی باشد.

بنا بر این نسبت به غیر مقصودین بافهام، ظهور کلام خدشه دار است و لذا حجیت ندارد و انتفاء حجیت از باب قضیه سالبه منتفی بانتفاء موضوع خواهد بود.

(مولف) اگر با نظر دقی و منصفانه به وجوه ثلاثه بنگریم، همه آنها در حقیقت یک

عقلا ان يعتمد المتكلم الحكيم على قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد افهامه، فهو احتمال لا ينفیه العقل، لانه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه اذا نصب قرينة تخفی على غير المقصودين بالافهام. ومثل هذه القرينة الخفية على تقدير وجودها لا يتوقع من غير المقصود بالافهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح في نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أي لا يضر بحجیة الظهور ببناء العقلاء. (۱)

چیز می باشد یعنی در مورد غیر مقصودین بافهام، برای کلام، ظهور محقق نمی شود.

بسخن دیگر در وجوه ثلاثه، بحث از صغری می باشد که میرزای قمی (ره) می خواهد بگوید: آیات قرآن کریم و قسمتی از روایات برای غیر مقصودین بافهام ذات الظهور نمی باشد.

و وجه شماره ۴ مربوط به کبری است که می فرماید ظهور آیات و روایات برای غیر مقصودین بافهام حجیت ندارد.

علی ای حال برمی گردیم به وجه سوّم تا ببینیم استاد مظفر چگونه وجه سوّم را پاسخ داده است.

۱- استاد مظفر می خواهد ثابت نماید که ظهور کلام نسبت به غیر مقصودین بافهام ایضاً، محرز می باشد و دارای اعتبار و حجیت خواهد بود و با آن که احتمال نصب قرینه از ناحیه متکلم، با پشتیبانی عقل، در مورد غیر مقصودین بافهام موجود است و نسبت به مقصودین بافهام، احتمال مذکوره حکم عقل، منتفی می باشد در عین حال احتمال مذکور، ضرری به حجیت ظهور نسبت به غیر مقصودین بافهام وارد نمی آورد.

و توضیح ذالک... مقوّم حجیت ظهور، نفی احتمال قرینه است منتهی بوسیله بناء عقلا نه بوسیله عقل و همان طوری که اشاره نمودیم بین حکم عقل و بناء عقلا ملازمه وجود ندارد یعنی اینچنین نیست که اگر عقل احتمالی را نفی نکرد بناء عقلا هم آن را نفی نکند.

بَلِ الْأَمْرُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ... بلکه بالاتر باید بگوییم که ظهور برای کلام زمانی محقق می شود که ابتداءً از ناحیه عقل، احتمال وجود قرینه بر خلاف ظاهر داده شود و سپس بناء عقلا تشریف فرما شود و احتمال مزبور را نفی کند و با این نفی ادعایی (یعنی کلام را نازل منزله نص و تصریح قرار دادن) ظهور کلام و حجیت آن تثبیت گردد و الا اگر پیش از جاری شدن بناء عقلا، احتمال وجود قرینه و احتمالات دیگر عقلی (احتمال غفلت و خطا و تعمد در ابهام و غیر ذالک) بکلی از ناحیه عقلی منتفی باشد چنین کلامی، نص خواهد بود و از زمره ظواهر خارج می باشد و بناء عقلا مورد نیاز نبوده و بیکاره خواهد شد.

کوتاه سخن در مورد کلام ذات الظهور ابتداءً باید احتمالات عقلی ممکن التحقق باشد نه مستحیل التحقق یعنی از ناحیه عقل باید احتمال خطا و غفلت و تعمد و ابهام گویی و نصب قرینه و... داده شود و پس از آن جناب «بناء عقلا» با بار سنگین از مسئولیت تشریف بیاورد و احتمالات عقلی ممکن التحقق را نفی نماید البته با نفی ادعایی که احتمالات مزبور، کالعدم فرض می شود و کلام ذات الظهور، به منزله کلام منصوص، فرض می گردد و ظاهر کلام حجیت و اعتبار دارد و عمل بر طبق ظاهر کلام مورد قبول شارع مقدس خواهد بود.

بنا بر این ظواهر آیات و روایات در مورد غیر مقصودین بافهام گرچه از ناحیه عقل، مورد احتمال وجود قرینه و احتمالات عقلی دیگر، واقع می شود ولیکن آقایان غیر مقصودین بافهام بوسیله بناء عقلا، احتمالات عقلی را نفی می کنند و بدین سان تحقق ظواهر و حجیت آن نسبت به غیر مقصودین بافهام ثابت می گردد.

نتیجه بحث این شد وجه سوم را که برای توجیه فرمایش میرزای قمی (ره) بیان کرده اند قابل قبول نمی باشد و بحکم بناء عقلا ظواهر آیات و روایات نسبت به غیر مقصودین بافهام یعنی برای کل انسان ها تا صبح قیامت، حجت خواهد بود.

فَتأمل أَيُّهَا الْقَارِئُ لِهَذَا الشَّرْحِ وَ التَّمَسُّكِ مِنْكُمْ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لِي رَجَاءً أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ ذُنُوبِي وَ يَجْعَلَ لِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ فِي الْبَرَزِخِ وَ الْقَبْرِ وَ يَجْعَلَ لِي مُعَاشِرًا مَعَ النَّبِيِّ (ص) وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَ يَجْعَلَ لِي مُعَاشِرًا مَعَ حَبِيبِ نَجَّارٍ إِذَا قِيلَ لَهُ أَدْخُلِ

وتوضيح ذلك: إن الذي يقوم حجية الظهور هو نفي احتمال القرينة ببناء العقل لا نفي احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أي أنه إذا كان احتمال القرينة لا ينفيه العقل فلا يلزم منه عدم نفيه ببناء العقل النافع في حجية الظهور. بل الأمر أكثر من أن يقال أنه لا ملازمة بينهما، فإن الظهور لا يكون ظهوراً إلا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفي بحكم العقل، وإلا لو كان احتمالها منفيًا بحكم العقل كان الكلام نصاً لا ظاهراً.

وعلى نحو العموم نقول: لا يكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعي في المقصود إلا إذا كان مقترناً باحتمال عقلي أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمدته للإيهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى على الغير أو لا تخفى. ثم لا يكون الظاهر حجة إلا إذا كان البناء العملي من العقل على إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أي عدم الاعتناء بها في مقام العمل بالظاهر. وعليه فالنفي الادعائي العملي للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفي الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فإنه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لا تكون محتملات ويكون الكلام حينئذ نصاً لا نحتاج في الأخذ به إلى فرض بناء العقل على إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع أن نعرف هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل في حجية الظهور لا وجه له، فإنه أكثر ما يثبت به أن نصب القرينة الخفية بالنسبة إلى من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لا يقبح من الحكيم أن يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون البناء العملي من العقل على إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن أن يعثر على هذه القرينة بعد

الْجَنَّةَ وَقَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ
وَكُتِبَتْ هَذِهِ السُّطُورُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَفِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ مِنْ نِصْفِ الثَّانِي مِنَ
الْلَّيْلِ.

الفحص - لو كانت - أم لا يمكن.

۴- ثم على تقدير تسليم الفرق في حجية الظهور بين المقصود بالفهم وبين غيره،^(۱) فالشأن كل الشأن في انطباق ذلك على واقعنا بالنسبة الى الكتاب العزيز

۱- همان طوری که از عبارت ناقلین قول میرزای قمی (ره) معلوم می شود، ایشان دو تا مدّعا دارد:

یکی این که حجّیت ظواهر کلام به مقصودین بافهام، اختصاص دارد. دوم این که در آیات و روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده اند تنها همان کسانی که در زمان نزول آیات و صدور روایات وجود داشتند، مقصود بافهام هستند و کسانی که در دوران های بعد به وجود آمده اند و همچنین ماها که در این زمان زندگی می کنیم، مقصود بافهام نخواهیم بود بنا بر این آیات و روایات، برای ما ظهور و حجّیت ندارند.

استاد مظفر در بررسی های شماره ۱ و ۲ و ۳ ثابت کرد که مدّعی اول صاحب قوانین، در صراط مستقیم قرار ندارد یعنی حجّیت ظهور، اختصاص به مقصودین به افهام ندارد و بلکه برای غیر مقصودین بافهام ایضاً حجّت است و در این شماره ۴ مدّعی دوم مرحوم قمی را منهدم می نماید و ماحصل آن از این قرار است:

بر فرضی که قبول نماییم مقصودین بافهام با غیر مقصودین، در رابطه با حجّیت ظواهر با هم فرق دارند یعنی قبول نماییم که ظاهر کلام فقط برای مقصودین بافهام، حجّت است می گوئیم ماها و کسانی که در عصرهای بعد از عصر نزول قرآن و صدور روایات بوجود آمده اند، در رابطه با آیات و روایات، مقصودین بافهام هستیم.

امّا در مورد کتاب عزیز: آیات قرآن متضمّن تکالیفی است که برای عموم مسلمان ها و انسان ها مطرح است احکام و تکالیفی که کتاب عزیز بیان گر آنها است، اختصاص به مشافهین و حاضرین در جلسات نزول آیات، نخواهد داشت، بنا بر این به مقتضای مشارکت در تکلیف، مقصود بافهام در آیات قرآنی، همه مسلمین می باشند، و روی این مبنا کشف می شود که آیات قرآنی محفوف به قرائن نبوده است و پیامبر (ص) آیات قرآنی را به همین کیفیت و شرایط و خصوصیات که در

کتاب عزیز تدوین شده است، برای مسلمین قرائت می فرموده است و این چنین نبوده است که آیات، محفوف به قرائتی بوده باشد که ماها از آن بی خبر باشیم بنا بر این همه مسلمین و کافه بشر مقصودین بافهام، در آیات قرآنی، می باشند و برای همه حجّت می باشد.

وَأَمَّا السُّنَّةُ... اکثر و اغلب احادیث و روایاتی که حکایت گرسنت (قول و فعل و تقریر معصوم (ع) می باشند، تکالیف و وظایف همه مسلمین را، مشتمل هستند و به مقتضای اشتراک در تکالیف، مقصودین بافهام از روایات، همه مسلمین می باشند و حتی کسانی که در عصر نزدیک به قیامت زندگی می کنند ایضاً همانند مشافهین و حاضرین مقصود بافهام هستند.

آری در بعضی از روایاتی که در مقام پاسخ از سؤالات وارد شده اند، مقصودین بافهام تنها همان سائلین می باشند مثلاً شخصی از امام (ع) سؤال نموده که آیا دوبار شستن اعضای وضو واجب است و یا مستحب می باشد؟

امام (ع) در جواب فرموده است مستحب است، مقصود بافهام گرچه خصوص شخص سائل است و لکن بحکم قاعده اشتراک (اشتراک همه مسلمین در احکام شرعی) می گوئیم حکم مزبور برای بقیه مسلمین ایضاً ثابت است.

بنا بر این در اکثر روایات همه مسلمین و ماها مقصود بافهام هستیم و در بعضی کمی از روایات که ما مقصود بافهام نیستیم، بحکم قاعده اشتراک احکامی که در ضمن این عده از روایات بیان شده است برای ما هم ثابت خواهد بود.

وَمُقْتَضَى الْأَمَانَةِ فِي النَّقْلِ... رواتی که روایات را برای ما نقل کرده اند بحکم اداء امانت و خیانت نکردن در امانت موظفند که قرائن موجوده در حین صدور روایات که در ظهور روایات نقش دارند، را برای ما نقل کنند بنا بر این اگر در روایتی شک نمودیم که قرینه داشته یا خیر؟ بحکم مسئله وظیفه امانت داری، که در عهده راویان، قرار دارد می گوئیم: اصلاً قرینه ای در کار نبوده و اگر می بود برای ما نقل می شد و بدین سان ظواهر روایات از دست خوش حوادث مربوطه، مصون خواهد بود.

والسنة:

اما (الكتاب العزيز) فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التي يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب ألا تقترن بقرائن تخفى على غير المشافهين. بل لا شك في ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالافهام بخطابات القرآن الكريم.

وأما (السنة)، فان الاحاديث الحاكية لها على الاكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها افهام الجميع حتى غير المشافهين، وقلما يقصد بها افهام خصوص المشافهين في بعض الجوابات على اسئلة خاصة. واذا قصد ذلك فان التكليف فيها لا بد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الامانة في النقل وعدم الخيانة من الراوي المفروض فيه ذلك ان ينبه على كل قرينة دخيلة في الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.



۵- حجية ظواهر الكتاب (۱)

بنا بر این در آیات و اکثر روایات، همه مسلمین مقصود بافهام می باشند.

۱- راجع به ظواهر قرآن کریم و حجیت آن در کتب اصولی بحث های مفصّلی مطرح شده است و انگیزه بحث، آن است که جماعتی از اخباری ها، حجیت ظواهر قرآن را منکر شده اند آقایان اخباری در رابطه با انکار حجیت ظواهر قرآن، به دلائل و وجوهی تمسّک جسته اند، مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل دو تا دلیل و وجهی که مورد تمسّک اخباری ها واقع شده است را ذکر فرموده و صاحب کفایه پنج تا دلیل از اخباری ها نقل نموده و در مصباح الاصول (تقریرات آیه الله العظمیٰ خوئی دام ظلّه نوشته آیه الله سیّد سرور واعظ) شش تا دلیل برای اخباری ها، نقل

شده است.

و آن چه که لازم به تذکر است این است: دلایلی که اخباری ها جهت اثبات مدّعی خود مبنی بر عدم حجّیت ظواهر کتاب عزیز، مورد بهره گیری قرار داده اند مختلف می باشد بعضی از آن ها صغری را منع کرده است یعنی لسان بعضی دلایل این است که اصلاً ظهور برای آیات قرآنی منعقد نمی شود و بعضی از آنها از کبری ممانعت دارند که ظهور برای آیات قرآنی منعقد می شود، و لکن اعتبار و حجّیت ندارد.

علی ای حال استاد مظفر ابتداءً نقطه نظر قائلین به حجّیت ظواهر کتاب را مشخص می نماید و به بعضی از دلایل اخباری ها به طور رسمی و به اکثر از دلایل آنها، به طور ضمنی، اشاره می نماید و در ضمن پاسخ از آنها، مسئله حجّیت ظواهر کتاب را باثبات می رساند و ما جهت توسعه فکری خوانندگان پیش از توضیح بیانات مرحوم مظفر بطور خیلی مختصر ۶ تا از ادله اخباری ها را نام می بریم و به پاسخ آن ها اشاره خواهیم نمود که با توجه به ادله و پاسخ آن ها، عبارت کتاب کاملاً واضح و روشن خواهد شد.

ادله اخباری ها بر عدم حجّیت ظواهر کتاب و پاسخ آنها.

۱- اخباری ها می گویند الفاظ قرآن از قبیل رمز و کنایه می باشد مانند حروف مقطعه قرآن، «آلم»، «یس»، «حَم»، «طسم» و... کنایه از چیز هایی است که تنها پیامبر (ص) و معصومین (ع) می دانند همان طوری که میان عاشق و معشوق رمزی است چه داند آنکه اشتر می چراند، که از نظر دیگران مخفی می باشد، میان پروردگار عالم و پیامبر (ص) رمزهایی است که با حروف مقطعه اوائل سوره ها، بدان اشاره رفته است.

جواب: همه آیات قرآن از قبیل کنایات و رموز نمی باشند و اگر چنین باشد با معجزه بودن قرآن منافات دارد و معنای معجزه بودن قرآن این است که اعراب ظواهر قرآن را می فهمند و از آوردن مثل آن عاجز می باشند و اگر قرآن از قبیل رموز و کنایات باشد، ارجاع دادن به قرآن در فرض تعارض دو روایت، معنا ندارد.

کوتاه سخن ادّعی این که همه الفاظ قرآن از قبیل رموز و کنایات است و چیزی از

آنها استفاده نمی شود، در نهایت سقوط خواهد بود.

۲- قرآن مشتمل بر معنی غامضه و مشکل و مضامین بغرنج و معارف ماکان و مایکون، می باشد و فکر بشر به آن نمی رسد و جز راسخون در علم که معصومین (ع) می باشند، کسی به آن دست رسی ندارد و لذا در روایات آمده: (إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ).

جواب: بحث ما راجع به ظواهر قرآن است که اهل لسان آن را می فهمند نه راجع به بطون قرآن که «لَا يَعْرِفُهَا إِلَّا مَنْ خُوِطِبَ بِهِ».

۳- دلیل سوّم آن است که می گویند قرآن در حدّ ذات خود ظهور دارد و لکن علم اجمالی داریم بر این که قرینه منفصله ای از قبیل مخصّص و مقید و قرینه مجازیّه، در قرآن وجود دارد که دلالت بر خلاف ظاهر آن می نماید، بنا بر این آیات قرآنی در حکم مجملات هستند.

جواب: علم اجمالی مزبور باعث لزوم فحص می شود، که پیش از عمل به ظاهر آیات، باید فحص و جستجو از مخصّص و قرینه بر خلاف، بشود و علم اجمالی مزبور باعث سقوط حجّیت ظواهر نخواهد شد.

۴- عده ای از روایات بر وقوع تحریف در قرآن، دلالت دارند بنا بر این احتمال وجود قرینه که بر اثر تحریف حذف شده است، موجود است و این احتمال، مانع انعقاد ظهور آیات قرآن خواهد شد و احتمال مزبور از باب احتمال قرینیت در کلام، موجود می باشد و با اصل عدم قرینه دفع نخواهد شد.

جواب: اوّل وقوع تحریف به معنای کم شدن آیات قرآن، را قبول نداریم چه آن که قرآن مجید در زمان رسول الله از لحاظ اهمّیت، به حدّی بود که مسلمانان علاوه بر کتابت، آیات قرآنی را در سینه های شان حفظ کرده بودند و کُتّاب و حو، که (۱۴ نفر بودند و در رأس آنها علی علیه السلام بود) نهایت مراقبت و کمال رعایت را در حفظ آیات داشتند و به حکم آیه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» تحریف قرآن را غیر ممکن، باید تلقی نماییم.

و در مورد روایات ذالّه بر تحریف یا باید بگوییم آنها ضعیف السند هستند و قابل

اعتماد نمی‌باشند و یا باید بگوییم منظور از تحریف، در روایات مذکوره، تقدیم و تأخیر و جابجایی آیات می‌باشد.

و ثانیاً بر فرض قبول وقوع تحریف، می‌گوییم وقوع تحریف ضرری برای ظهور قرآن، ندارد چه آن‌که روایات زیادی از صادقین (ع) وارد شده است که در رابطه با تعارض اخبار و ردّ شروط عقد بیع، و نکاح و امثال آنها، به قرآن مراجعه شود و وجوب رجوع به قرآن، حکایت‌گر از سلامت ظهور آن، خواهد بود.

این چهار تا دلیل مربوط به مَنع صغری (عدم تحقق ظهور برای کتاب) بود با توجه به جواب‌های که داده شد معلوم گردید که هیچ یک از دلایل مزبور اساس محکمی ندارد و دو دلیل پنجم و ششم مربوط به مَنع کبری (عدم حجیت ظواهر کتاب) می‌باشد که پاسخ آنها را هم خواهیم داد.

۵- دلیل پنجم اخباری‌ها: خداوند مَثَل از پیروی و عمل کردن به آیات متشابه، منع فرموده است و در آیه پنجم سوره آل عمران می‌فرماید: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ...) *مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی*

«آنهايي که در دلهایشان مرض (میل به باطل) دارند از متشابهات قرآن پیروی می‌نمایند».

متشابه یعنی لفظی که دو تا احتمال دارد، در مقابل «محکم» که «نَص» در معنا است و احتمال خلاف ندارد بنا بر این متشابه «ظاهر» را شامل می‌شود و با آن که مراد از متشابه لفظی است که (ظاهر المُرَاد) نمی‌باشد بنا بر این لا اقل احتمال داده می‌شود که متشابه «ظاهر» را شامل می‌شود و إِذَا جَاءَ الْاِحْتِمَالُ، بَطَلَ الْاِسْتِدْلَالُ.

بنا بر این استدلال به ظاهر کتاب، جایز نخواهد بود.

جواب: «تَشَابُه» بر وزن «تَفَاعُل» و از ماده «شبه» و مراد از «متشابه» کلامی است که دارای دو احتمال باشد و هر دو احتمال مساوی و شبیه یکدیگر باشد بنا بر این بدون شک مراد از متشابه همان مجمل است و هرگز «ظاهر» را شامل نمی‌شود و ثانیاً بر فرضی که احتمال شمول «متشابه» «ظاهر» را، قبول نماییم و لکن مجرد این احتمال، حجیت ظواهر کتاب را خدشه دار نمی‌سازد چه آن که جناب بناء عقلا

احتمال مزبور را دفع و از حجیت ظواهر کتاب پشتیبانی خواهد نمود و مجرد احتمال ردّ در مقابل بناء عقلاً ناچیز خواهد بود.

۶- دلیل ششم: اخباری‌ها می‌گویند درست است که برای آیات قرآنی ظهور منعقد می‌شود و لکن ظهور آنها برای ما قابل عمل و اعتماد نمی‌باشد چه آن که روایات زیادی از «تفسیر برآی» راجع به آیات کتاب عزیز، نهی نموده است بنا بر این ظهور آیات، منهای بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) برای ما اعتبار و وقاری ندارد.

جواب: تفسیر به رأی ربطی به عمل کردن به ظاهر آیه ندارد، اگر تفسیر برآی ممنوع و غیر جایز باشد و باعث نفوذ آتش جهنم در درون و بطن تفسیرگران برآی، بشود، گردی از این حادثه روی دامن کسی که بظاهر قرآن عمل می‌کند نخواهد نشست، چه آن که تفسیر = کشف القناع = چیزی پوشیده را آشکار کردن = پرده برداشتن، اصلاً ربطی به «عمل به ظاهر کلام» ندارد.

کلامی که ظهور در معنا دارد، پرده ندارد که برداشته شود، کلامی که ظهور در معنا دارد، پوشیده نیست تا آشکار شود و ثالثاً بر فرض که بگوییم «عمل به ظاهر» مشمول «تفسیر» است (یعنی بحسب محاورات عرفی به «عمل به ظاهر» تفسیر، اطلاق می‌شود و لکن عمل به ظاهر، هرگز ربطی به «تفسیر به رأی» ندارد، تفسیر برآی، شیء و «تفسیر» شیء آخر و بَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ. بنابراین مراد از تفسیر برآی که در روایات ممنوع اعلام شده است (عَلَى مَا يُسْتَفَادُّ مِنْ أَقْوَالِ الْمُفَسِّرِينَ) یا:

۱- حمل آیات را بر خلاف ظاهر آنها می‌باشد و یا،

۲- حمل آیات را بر یکی از احتمالات آن در صورت اجمال آنها، می‌باشد و یا،

۳- مستقلاً عمل کردن به آیات بدون مراجعه به گفتار ائمه (ع) خواهد بود و اما عمل کردن به ظاهر کتاب با ضمیمه مراجعه به روایات ائمه (ع) و بعد از فحص و بررسی از قرینه، هرگز مشمول، تفسیر به رأی نبوده و ممنوعیتی نخواهد داشت.

خوانندگان عزیز این بود خلاصه ادله اخباری‌ها و پاسخ آنها گرچه یک مقدار از روش همیشگی (رعایت اختصار و اجتناب از شرح و بسط اضافی) خارجی شدیم و لکن امیدواریم خروج ما را اضطراری تلقی نموده و به خاطر اهمیت موضوع بحث «حجیت ظواهر کتاب عزیز» و به جهت این که در تهیه مطالب مذکور زحمات زیادی

نسب الی جماعه من الاخباریین القول بعدم حجیه ظواهر الکتاب العزیز،^(۱)

را تحمل نموده‌ام و با بررسی و مطالعه چندین کتاب، مطالب مزبور را فراهم ساخته‌ام به لحاظ این که توجه به مطالب مذکور، باعث روشن شدن عبارات کتاب می‌گردد، ما را مورد انتقاد قرار ندهید.

۱- ما حاصل سخن استاد مظفر از این قرار است: به جماعتی از اخباری‌ها نسبت داده شده است که آنها حجیت ظواهر کتاب را منکر شده‌اند و تأکید و اصرار دارند که بدون بیان و تفسیر از ناحیه ائمه (ع) عمل کردن به آیات قرآنی ممنوع می‌باشد و ما در مقابل اخباری‌ها باید مشخص نماییم که قائلین به حجیت ظواهر کتاب با شرایط ذیل به آیات کتاب عزیز، عمل می‌کنند و بدون فراهم بودن شرایط ذیل، عمل کردن به قرآن، را جایز نمی‌دانند.

۱- در کتاب آسمانی مسلمین دو نوع آیات وجود دارد:

(۱) آیات متشابهات.

(۲) آیات محکمت.

در سوره آل عمران آیه ۵ می فرماید (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ).

«اوست که فرو فرستاد بر تو کتابی را، از آن آیاتی است محکم که آن ها اصل کتابند و دیگر متشابهانند پس اما آنانی که در دل هایشان میل به باطل دارند، پس پیروی می کنند آن چه متشابه است برای طلب فتنه و برای طلب تأویل آن، و نمی دانند تأویل آن را، مگر خدا و ثابتان در دانش».

متشابهات (متشابه یعنی مشتبه الدلالة) بر دو دسته می باشد.

(۱) مجملات.

(۲) مثولات.



محکمات ایضاً دو قسم دارد: مرکز تحقیقات فقه و علوم اسلامی

(۱) نصوص.

(۲) ظواهر.

از نظر قائلین بحجیت ظواهر قرآن، آیات متشابهات راجع به احکام، حجیت و اعتباری ندارد و آیاتی مربوط به احکام اکثراً ظواهر می باشند و آیاتی که در احکام شرعیّه «نص» باشند، یا اصلاً وجود ندارند و یا خیلی کم می باشند علی ای حال از نظر قائلین به حجیت ظواهر کتاب، تنها عمل کردن به محکمات از آیات، جایز است و عمل به متشابه از آیات را تجویز نکرده اند و از آن طرف، تشخیص محکمات را از متشابهات، امر مشکل و غیر ممکن نبوده و برای افراد اهل تدبّر و اشخاص جستجوگر و باحث، خیلی ساده و آسان خواهد بود (مطلب مذکور پاسخ یکی از دلائل، اخباری ها است).

۲- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در صورتی عمل کردن به ظاهر آیه ای از آیات را جایز می دانند، که پیش از عمل، راجع به آیه مورد عمل، باید فحوص و بررسی شود یعنی از وجود مخصّص و مقید و از وجود ناسخ و معارض و قرینه صارفه تا سر حدّ

وأكدوا: انه لا يجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

۱- لا يقصدون حجية كل ما في الكتاب، وفيه آيات محكمات وأخر متشابهات. بل المتشابهات لا يجوز تفسيرها بالرأي. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، اذ كان هذا ما يمنع من الاخذ بالظواهر التي هي من نوع الحكم.

۲- لا يقصدون - ايضا - بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور في الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز...

۳- لا يقصدون - ايضا - انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له

حصول اطمینان بررسی شود و با حصول اطمینان بر این که مانعی وجود ندارد، می تواند عمل نماید بنا بر این حجیت ظواهر کتاب، نه به این معنا است که بدون قُص و بررسی شتابانه به ظاهر قرآن عمل نماید. (مطلب دوم به نوبه خود پاسخی است از دلیل اخباری ها).

۳- قائلین به حجیت ظواهر قرآن، در عمل به قرآن و استنباط از آیات قرآنی و استفاده معارف از آن، تخصص و مهارت و آشنایی به لسان قرآن را، شرط می دانند و هرگز برای انسان کلاً نَمَطی دِهاتی بی سواد، فهم ظواهر قرآن را، تجویز نمی کنند و مسئله شرط تخصص داشتن، اختصاص به قرآن ندارد بلکه در امور و مسائل فلسفی و سیاسی و بقیه علوم و فنون، تخصص داشتن لازم است مثلاً اگر کسی بخواهد از یک کتاب مربوط به فلسفه و یا مربوط به سیاست، مطلبی را استفاده نماید باید شرایط لازم را دارا باشد و الا فهمیدن مطالب غیر ممکن است.

و معنای حجیت ظواهر قرآن، آن نیست که هر انسان بی سَر و تَه که بهره ای، از علوم و معارف، ندارد، بتواند از قرآن چیزی را استفاده نماید.

سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آیاته. فالعامي وشبه العامي ليس له ان يدعي فهم ظواهر الكتاب والاخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن الكريم، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخى الدقة في التعبير. ألا ترى ان لكل علم اهلاً يرجع اليهم في فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجري على قوانين الكلام وأصول اللغة، وسنن أهل المحاورة هي حجة على المخاطبين بها وهي حجة على مؤلفيها، ولكن لا يكفي للعامي ان يرجع اليها ليكون عالماً بها يحتاج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة على احد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب على ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة في نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهرها يصح الاحتجاج بها.

وعلى هذا، فالقرآن الكريم اذا نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هي حجة بالنسبة الى كل احد حتى بالنسبة الى من لم يتزود بشيء من العلم والمعرفة.

وحينئذ نقول لمن ينكر حجیة ظواهر الكتاب: ما ذا تعنى من هذا الانكار؟^(۱)

۱- پس از مشخص شدن نقطه نظر قائلین به حجیّت ظواهر کتاب، می‌رویم سراغ اخباری‌ها که منظورشان از انکار حجیّت ظواهر کتاب چه چیز است؟

۱- اگر مرادشان این باشد که بدون فحّص از قرینه و مخصّص و غیر ذالک، نباید به ظواهر آیات عمل کرد، ما هم با آنها هم صدا و هم عقیده می‌باشیم و رساتر از آنها فریاد می‌زنیم که مسئله فحّص و بررسی، در جواز عمل به قرآن امر طبیعی است و حتّی در مورد بقیّه کتاب‌ها و تألیفات بلند پایه که مشتمل بر معارف و حقایق عالیّه می‌باشد ایضاً مطرح خواهد بود.

۲- و اما اگر منکرین حجیّت ظواهر کتاب، جمود و اصرار بر این داشته باشند که ظواهر آیات بدون تفسیر و بیان از ناحیه ائمّه (ع) حتّی برای نیرومند ترین افرادی که

۱- ان كنت تعني هذا المعنى الذي تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالاخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالاخذ بها من كل أحد - فهو كلام صحيح. وهو امر طبيعي في كل كلام عال رفيع، وفي كل مؤلف في المعارف العالية. ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ظواهره مطلقا ليست بحجة بالنسبة الى كل أحد.

۲- وان كنت تعني الجمود على خصوص ما ورد من آل البيت عليهم السلام، على وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والاخذ بها مطلقا فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم: حتى بالنسبة الى من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الاحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه - فانه امر لا يشبه ما ذكره له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام ارجاع الناس ^(۱) الى القرآن الكريم، مثل ما ورد من

قدرت و توان فهم قرآن را دارند و عارف به اسلوب و مقتضیات و موقعیت ها و منزلت های آیات قرآنی، هستند، جایز العمل نمی باشد، نه تنها با آنها هم صدا و هم عقیده نمی باشیم که علی رغم جمود و ایستادگی و اصرارشان، ثابت خواهیم نمود که ادله عدم حجیت ظواهر کتاب هم نمی تواند چنین مدعایی را به اثبات برساند و علاوه از یک سلسله روایات، بالوضوح استفاده می شود که ظواهر کتاب، با قطع نظر از تفسیر و بیان ائمه (ع) حجت و قابل اعتماد می باشد.

۱- ما حصل سخن این است که از نظر اصولیین ظواهر کتاب مستقلا و بدون آن که بوسیله روایات تفسیر شود، حجت می باشد و حتی روایاتی در دست داریم که می گویند: اخبار و روایات باید به ظواهر کتاب عرضه شوند و معنای عرضه داشتن این است که ظواهر کتاب مستقلا حجت می باشد.

استاد مظفر به ۴ طائفه از آن روایات اشاره می نماید:

طائفة أول: ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة... روایاتی است که در باب تعادل و تراجیح، و در رابطه با تعارض اخبار وارد شده است که از امام (ع) سؤال می کنند اگر دو روایتی وارد شده باشد (مثلا یکی می گوید صلوة جمعه در

زمان غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست) با این روایات چگونه برخورد نماییم؟

امام (ع) در جواب می‌فرماید: «خُذْ مَا وَافَقَ الْكِتَابَ» روایتی که موافق کتاب عزیز است، معتبر می‌باشد، معلوم می‌شود که معیار و میزان، ظواهر قرآن است، و ظواهر قرآن حجت خواهد بود.

طائفة دوم: (بَلْ وَرَدَ مَا هُوَ أَعْظَمُ...) روایاتی است که ظواهر کتاب را میزان و معیار برای تشخیص روایات معتبره از غیر آن، قرار داده است (ولو آن که تعارض در کار نباشد) که اگر روایتی مخالف با کتاب باشد، فاضر بویه علی الجدار» روایت مخالف کتاب را، به دیوار بزنید که پجواز کند.

طائفة سوم: (كَمَا وَرَدَ عَنْهُمْ الْأَمْرُ بِرَدِّ الشَّرُوطِ الْمُخَالَفَةِ لِلْكِتَابِ...)

روایاتی است که در باب عقود و ایقاعات وارد شده‌اند: و مفاد آن‌ها این است که در عقد، هر شرطی که مخالف با کتاب باشد، باطل است: «كُلُّ شَرْطٍ سَائِغٌ إِلَّا مَا خَالَفَ الْكِتَابَ» هر شرطی در عقد جایز است مگر آن شرطی که مخالف کتاب باشد.

طائفة چهارم: وَ وَرَدَ عَنْهُمْ أَخْبَارُ خَاصَّةٍ دَالَّةٍ عَلَى جَوَازِ التَّمَسُّكِ... روایات خاصه‌ای است که قولاً و یا تقریراً و یا فعلاً دلالت بر جواز تمسک به کتاب عزیز، دارد و در بعضی از این روایات آمده است که امام (ع) به شخص سائل می‌فرماید: (این مطلب احتیاج به سؤال و پرسش ندارد و از ظاهر قرآن استفاده می‌شود).

مرحوم شیخ انصاری در رسائل حدود یازده (۱۱) تا روایت از طائفة چهارم، نقل می‌کند و استاد مظفر به یکی از آنها اشاره نموده است: (که زرارة از امام (ع) سؤال می‌کند دلیل بر این که قسمت از رأس، مسح شود و نه تمام رأس چیست؟ امام (ع) در جواب می‌فرماید: (لِمَكَانِ الْبَاءِ).

کوفیین و عده‌ای از نحویین معتقدند که اگر «با» بر سر مفعول در آید، برای تبعیض خواهد بود، گویا امام (ع) بزارة نحوه و محل استفاده حکم را از قرآن معرفی می‌فرماید که «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» بخاطر دخول (با) بر سر مفعول، ظهور دارد بر

الامر بعرض الاخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الامر ببرد الشروط المخالفة للكتاب في ابواب العقود، ووردت عنهم اخبار خاصة دالة على جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزراعة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: (لمكان الباء) ويقصد الباء من قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم». فعرف زراة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم اذا كان يجب الجمود على ما ورد^(۱) من اخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الاخذ بظواهر اقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذ ننقل الكلام الى نفس اخبارهم حتى فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفي لكل أحد ان يرجع الى ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن واطلاع على كل ماله دخل في مضامينها؟



این که مسح بعض از رأس، واجب نمی باشد. نتیجه: از چهار طائفه روایتی که شیخ انصاری اکثر آنها را ذکر فرموده و استاد مظفر فقط اشاره اجمالی، به آنها فرموده و ما اشاره تفصیلی تر داشتیم، استفاده می شود که ظواهر کتاب حجّت است و احتیاج به تفسیر و بیان از ناحیه ائمه (ع) ندارد.

۱- در این چند سطر مرحوم مظفر، جواب نقضی به اخباری ها می دهد. اگر ظواهر قرآن، حجّت و جایز العمل نباشد به ظاهر اخبار و روایات ایضاً نباید، عمل جایز باشد همان انگیزه هایی که ظواهر ایات را از نظر اخباریها از اعتبار ساقط می کرد در روایات و اخبار، ایضاً موجود است و به طریق اولی ظواهر روایات از حجّت ساقط می شوند چه آن که روایات مشکلاتی دارند که آیات ندارند روایات از نظر سند و صدور قابل خدشه می باشند و نیاز به تصحیح و تنقیح دارند و همچنین مشکل دیگر در روایات این است که در خیلی از آنها از قول معصوم (ع) نقل به معنا شده است و در این روایات، الفاظ و تعبیر و مراد معصوم مشخص نمی باشد و صریح الفاظ امام (ع) محرز نخواهد بود.

بل هذه الاخبار لا تقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الامر فيها أعظم لأن سندها يحتاج الى تصحيح وتنقيح وفحص، ولأن جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لا يحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولا يحرز في اكثرها ان النقل كان لنص الالفاظ.

واما ما ورد من النهي عن التفسير بالرأي،^(۱) مثل النبوي المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» - فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والاخذ بالظاهر لا يسمى تفسيراً. على ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الاخبار المجوزة للأخذ بالكتاب والرجوع اليه حمل التفسير بالرأي - اذا سلمنا انه يشمل الاخذ بالظاهر - على معنى التسرع بالاخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل في بعضها بأن فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً.



۱- استاد مظفر به یکی از أدله اخباری ها رسماً اشاره نموده و دو تا پاسخ متذکر می شود:

جواب اول: «فَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّ التَّفْسِيرَ غَيْرُ الْأَخْذِ بِالظَّاهِرِ...»
جواب دوم را از عبارت (عَلَى أَنَّ مُقْتَضَى الْجَمْعِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ تِلْكَ الْأَخْبَارِ...) به بعد بیان می فرماید و از عبارت (وَالْتَحْقِيقُ أَنَّ فِي الْكِتَابِ الْعَزِيزِ كَثِيرَةً...) مطلب دیگری را یادآور می شود و در پایان آیه اَنَا أَعْطَيْتُكَ الْكُوثَرَ... را به عنوان مثال، ذکر فرموده و کیفیت ظهور آن را بیان می فرماید.

و یاد آور می شود که استفاده ظهور برای همه مردم قابل فهم و درک نمی باشد و بلکه نیاز به کارگرفتن مسائل نحوی و صرفی و غیره دارد و پرونده رسیدگی به اختلافات بین اخباریین و اصولیین را در زمینه حجیت ظواهر کتاب، به نفع اصولیین، سرانجام داده، و مختومیت آن را اعلام می فرماید.

خوانندگان عزیز اگر با حوصله و دقت توضیحاتی را که در آغاز بحث بیان نمودیم، ملاحظه نمایند، نه تنها گرد و غباری در چهره اصل مطلب (حجیت ظواهر کتاب) باقی نمی ماند که در گفتار و بیانات استاد مظفر، ایضاً نقطه ابهامی باقی نخواهد ماند.

مع انه في الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها إلا أهل الذكر. وفيه ما يقصر عن الوصول الى ادراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافيا على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق ان في الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهورا وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية على نسق واحد بالنسبة الى أكثر الناس، وكذلك كل كلام. ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهرا يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى على كل أحد. وظهور آخر يحتاج الى تأمل وبصيرة فيخفى على كثير من الناس.

ونضرب لذلك مثلا قوله تعالى: «إنا اعطيناك الكوثر»، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة في ان الله تعالى قد أنعم على نبيه محمد ﷺ باعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل احد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من (الكوثر) فقليل: المراد به نهر في الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق في السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهي الآية التي بعدها (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) والابتر: الذي لا عقب له، فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة (الكوثر) لا تأبى عن ذلك، فان (فوعل) تأتي للمبالغة، فيراد بها المبالغة في الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذ ينكشف صحة تفسير كلمة (الكوثر) بفاطمة لانهصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا على ان تكون الكلمة من اسمائها.

الباب السادس - الشهرة

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذیوع الشيء^(۱) ووضوحه. ومنه قولهم: شهر فلان

۱- استاد مظفر پس از بیان معنای لغوی «شهرة» شهرت را به سه قسم تقسیم می‌کند و موضوع نزاع و محل بحث را از آن اقسام، مشخص و راجع به حجیت و عدم حجیت آن به بحث می‌پردازد.

پیش از توضیح فرمایشات او، دو نکته‌ای مربوط به «شهرة» که از کتاب «أَوْضَحُ الشُّرُوحِ فِي الرِّسَائِلِ» شرح فارسی بر رسائل نوشته مؤلف) اقتباس شده است، یادآور می‌شویم.

۱- نکته اول: فرق بین شهرة و اجماع این است که معیار و مناط در تحقق اجماع «اتفاق کلّ» می‌باشد و اگر اتفاق کلّ محقق نشود دو فرض قابل تصور است:

(۱) هم علم به عدم اتفاق کلّ داریم و هم علم به وجود مخالف داریم، این صورت اولی بدون شک و بالاتفاق، مصداق شهرة می‌باشد.

(۲) علم به عدم «اتفاق کلّ» داریم و لکن به وجود مخالف، علم نداریم یعنی نه علم به وجود مخالف داریم و نه علم به عدم مخالف داریم در این صورت، بعضیها قائل شده‌اند که مصداق «شهرة» محقق نمی‌شود چه آن که در تحقق شهرة علم به وجود مخالف شرط می‌باشد و اما شیخ انصاری (ره) علم به وجود مخالف را در

تحقق شهرة، شرط نمی‌داند و بلکه مجرد عدم علم به اتفاق کُل را در تحقق شهرة کافی می‌داند.

و لذا صورت دوم: یکی از مصادیق شهرة خواهد بود.

۲- نکته دوم: بحث از حجیت شهرة تازه از باب ظنّ مطلق است که توقف به انسداد باب علم دارد و آخری از باب ظنّ خاصّ است که دلیل خاصّ برای حجیت «شهرة» لازم می‌باشد در بحث شهرة آن چه که مورد نظر است صورت دوم است یعنی حجیت شهرة، از باب ظنّ خاصّ مورد بحث خواهد بود.

(معنای لغوی شهرة)

«شُهْرَة» از نظر لغت، به معنای «ذُبُوع و آشکار شدن و بر ملا شدن و وضوح، می‌آید چنان چه می‌گویند (شَهَرَ فُلَانٌ سَيْفَهُ) «فلانی شمشیرش را آشکار و هویدا ساخت و یا می‌گویند: (سَيِّفٌ مَشْهُورٌ) «شمشیر آشکار و معروف و بلند آوازه».

و اما از نظر اصطلاح، شهرة دارای سه قسم می‌باشد.

۱- شُهْرَة رِوَايَتِي... در اصطلاح اهل حدیث و روایت، به بعضی از روایات واژه «مشهور» را به کار می‌برند روایت مشهور که در مقابل روایت «شاذ» است، روایتی است که تعداد ناقلین آن زیاد باشد و به سر حدّ توانر نرسیده باشد مثلاً روایتی است که اکثر اصحاب در کتاب‌های خود (مَنْ لَا يَحْضُرُ، تَهْذِيبُ، اِسْتَبْصَارُ، کافی، مُسْتَدْرَك، و غیر ذالک)، نقل نموده‌اند

و به سر حدّ توانر نرسیده است به چنین روایتی، «روایت مشهور و مستفیض» می‌گویند در مقابل این روایت، مثلاً روایتی است که تنها در کتاب محمد بن مسلم نقل شده و دیگران به نقل آن نپرداخته‌اند، به چنین روایتی، نام «شاذ و نادر» را انتخاب کرده‌اند.

در تحقق شُهْرَة رِوَايَتِي، عمل فقها بر طبق روایت مشهور، شرط نمی‌باشد راجع به حجیت شهرة روایتی در باب تعادل و ترجیح، بحث خواهد شد.

۲- شُهْرَة عَمَلِي: روایت و خبر خاصی که در دست ما قرار دارد از نظر عمل فقها بر طبق آن، مشهور است و فرق نمی‌کند که آن روایت، صحیح باشد و یا ضعیف

باشد و یا غیر از آنها، باشد معیار در شهرة عملی عمل فقها می باشد مثلاً روایتی بر وجوب سوره در نماز دلالت دارد و اکثر فقها به آن عمل کرده اند.
راجع به حجیت شهرة عملی ابضاً در باب تعادل و ترجیح بحث خواهد شد که آیا شهرة عملی می تواند ضعف سند روایت را، جبران نماید یا نه؟
کوتاه سخن این دو قسم از شهرة (شهرة روایتی و شهرة عملی) از محل بحث ما بیرون است و موضوع سخن در ما نحن فیه قسم سوّم از شهرة می باشد که شهرة فتوایی نام دارد.

۳- شهرة فتوایی: شهرة فتوایی آن است که مثلاً معروف و مشهور از علما فتوا داده اند که «إِسْتِعَاذَه» در صلوة واجب نمی باشد از نظر اصطلاح فقها «قول بعدم وجوب إِسْتِعَاذَه در صلوة» را «مشهور» می گویند یعنی شهرة فتوایی بر قول مزبور حاصل شده است که در مقابل قول مشهور، قول «نادر» می باشد... و معیار در شهرة فتوایی آن است که تعداد فتوا دهندگان، به سر حدّ اجماع نباشد چه آن که در صورت حصول اجماع، حکم شرعی از راه اجماع که مفید قطع می باشد، ثابت خواهد شد و از محلّ بحث خارج است و معیار دیگر این است که فتوای فقها نباید مستند بروایت و یا قاعده و یا اصلی باشد.

به این معنا که در مورد مسئله مورد شهرة، یا اصلاً روایت و قاعده و اصلی وجود ندارد و اگر هم وجود دارد باید معلوم باشد که فتاوی فقها، مستند به آن، نمی باشد و یا استنادش به آن، نامعلوم باشد.

به تعبیر دیگر (مِصْبَاحُ الْأُصُول) شهرة فتوایی آن است که فتوای علما نسبت به حکمی از احکام، مشهور و معروف باشد و مستند فتوای علما معلوم و مشخص نباشد چه روایتی مربوط به آن حکم موجود باشد و یا نباشد اصل و ظابطه ای مربوط به آن حکم باشد و یا نباشد و الاً اگر مستند شهرة، مثلاً روایتی باشد، قسم دوّم از شهرة «شهرة عملی» از آب در می آید.

نتیجه: شهرة فتوایی که مورد بحث می باشد، دارای دو تا شرط است:

(۱) تعداد فتوا دهندگان به حدّ اجماع نباشد.

سيفه، وسيف مشهور.

وقد اطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث على كل خبر كثر راويه على وجه لا يبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذ: (المشهور)، كما قد يقال له: (مستفيض).

وكذلك يطلقون (الشهرة) باصطلاح الفقهاء على ما لا يبلغ درجة الاجماع من الاقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال له: (مشهور)، كما ان المفتين الكثيرين انفسهم يقال لهم: (المشهور)، فيقولون: ذهب المشهور الى كذا، وقال المشهور بكذا... وهكذا.

وعلى هذا، فالشهرة في الاصطلاح على قسمين:

١- (الشهرة في الرواية)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة على وجه لا يبلغ حد التواتر. ولا يشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء ايضا، فقد يشتهر وقد لا يشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر على ما يعارضه من الاخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

٢- (الشهرة في الفتوى)، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بان يكثر المفتون على وجه لا تبلغ الشهرة درجة الاجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة - اذن - ذبوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

وهذه الشهرة في الفتوى على قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

(الاول) - ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين ايدينا. وتسمى

حینث (الشهرة العملية). و سیأتي في باب التعادل والتراجيح البحث عما اذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث ايضا عما اذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

(الثاني) - ألا يعلم فيها ان مستندها أي شيء هو، فتكون شهرة في الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر على طبق الشهرة ولكن لم يستند اليها المشهور أو لم يعلم استنادهم اليه، أم لم يكن خبر اصلا. وينبغي ان تسمى هذه بالشهرة الفتوائية).

وهي - اعني الشهرة الفتوائية - موضوع بحثنا هنا الذي لاجله عقدنا هذا الباب، (۱) فقد قيل (۲): ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذي وقعت عليه الفتوى من

۱- از بیانات گذشته معلوم گردید که شهرة فتوایی با دو تا معیار (۱) - تعداد اهل فتوی به سرحدّ اجماع نباشد، ۲- مستند فتوای مشهور نامعلوم باشد. محلّ بحث واقع شده است که آیا از باب ظنّ خاصّ، حجّیت دارد یا نه؟ اسناد مظفّر نکته‌ای را مورد توجه قرار داده است و آن نکته این است: که در رابطه با حجّیت فتوای مجتهد سه صورت قابل تصوّر است که دو صورت آن مورد اتفاق می‌باشد و یک صورت آن محلّ نزاع واقع شده است:

(۱) فتوای مجتهد برای مقلّد او حجّت است و این مطلب مورد اتفاق همه علما می‌باشد.

(۲) فتوای مجتهدین اگر تعداد آنها بسرحدّ شهرة، نباشد (مثلا پنج نفر و یا کمتر به یک مسئله فتوا داده‌اند) برای مجتهد دیگر حجّیت و اعتباری ندارد. این مطلب ایضاً مورد اتفاق همه علما می‌باشد.

(۳) و اما اگر عدّه زیادی از مجتهدین که مصداق «مشهور» را تحقق می‌دهد، و به مرحله اجماع نمی‌رسد، راجع به حکمی از احکام، اتفاق نظر داشته باشند و مدرک فتوای آنها نامعلوم باشد، آیا فتوای مجتهدین فقط از لحاظ شهرة فتوایی، برای مجتهد دیگر حجّت است یا خیر؟

محور بحث در باب ششم همین صورت سوّم است.

جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة بخبر الواحد. وقيل: لا دليل على حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان فتوى مجتهد واحد أو اكثر ما لم تبلغ

استاد مظفر دو قول را در مسئله مزبور نقل می نماید:

۱- فَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذِهِ الشُّهُرَةَ حُجَّةٌ... عَدَّاهُ قَائِلٌ شَدَّاهُ أَنْ هَذِهِ شُهْرَةُ فَتَوَائِي حُجَّتْ أَسْتَ وَانْكِزَهُ وَ سَبَبُ حُجَّتِ هَمَانِ شُهْرَةٍ وَ مَشْهُورٌ بُوْدُنِ أَسْتَ مَثَلًا: مَشْهُورٌ أَزْ عِلْمًا وَ فَهْمًا بِرِ عَدَمِ وَ جُوبِ «اِسْتِعَاذَهُ» دَرِ صَلَوةٍ، فَتَوَى دَاوَدَاهُ وَ مَا هَرَكَزْ نَمَى دَانِمِ كِهْ مَدْرَكِ وَ مَسْتَنْدِ فَتَوَايِ أَنَهَا چِهْ مِیْ بَاشَدِ، أَزْ نَفْسِ شُهْرَةٍ، بِرَايِ مَا نَسَبَتْ بِهْ حَكْمِ مَزْبُورِ ظَنٍّ حَاصِلِ مِیْ شُودِ وَ اِیْنِ ظَنٍّ هَمَانْدِ ظَنٍّ حَاصِلِ أَزْ خَبَرِ ثِقَّةٍ، أَزْ بَابِ ظُنُونِ خَاصَّةً حُجَّتِ خَوَاهِدِ بُوْدِ.

از جمله قائلین این قول شهید اول و محقق خوانساری و صاحب معالم را می توان نام برد.

۲- قول دَوْمِ (وَ قِيلَ لَا دَلِيلَ عَلَى حُجَّتِهَا...) عَدَّاهُ اِیْ دِیْگَرِ اَزْ عِلْمَا كِهْ مَشْهُورِ اَزْ عِلْمَاءِ مَتَاخَرِیْنِ رَا تَشْكِیْلِ مِیْ دِهَنْدِ، حُجَّتِ شُهْرَةٍ رَا قَبُولِ نِدَارَنْدِ بِخَاطِرِ اَنِّ كِهْ دَلِیْلِ بِرِ حُجَّتِ اَنِّ، وَ جُودِ نِدَارْدِ، وَ مَرَحُومِ مَظْفَرِ هَمِیْنِ قَوْلِ دَوْمِ رَا اِنْتِخَابِ مِیْ فَرْمَايْدِ وَ مَدْعَى اَسْتَ كِهْ ظَنٍّ حَاصِلِ اَزْ شُهْرَةٍ بِرِ فَرَضِ كِهْ اَزْ نَظَرِ قُدْرَتِ دَرِ سَطْحِ بَسِیَّارِ بِاَلَايِ قَرَارِ دَاشْتِهْ بَاشَدِ، دَلِیْلِ بِرِ حُجَّتِ اَنِّ نِدَارِمِ (وَ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِ بِهْ اَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي عُمِلَ بِهْ الْمَشْهُور...) «اِشَارَهْ بِهْ شُهْرَةٍ عَمَلِیْ كِهْ اَزْ مَحَلِّ بَحْثِ خَارِجِ اَسْتَ، دَارْدِ» گِرِ چِهْ حُجَّتِ خَبَرِیْ كِهْ مَوْرِدِ عَمَلِ مَشْهُورِ وَاقِعِ شُدِهْ اَسْتَ، مَوْرِدِ تَسَالُمِ وَ قَبُولِ هَمِهْ اَسْتَ كِهْ بِهْ تَوْسُطِ شُهْرَةٍ، ضَعْفِ سَنْدِیْ اَنِّ خَبَرِ جَبْرَانِ مِیْ شُودِ (كِهْ دَرِ بَابِ تَعَادُلِ وَ تَرَا جِیْعِ بَحْثِشِ خَوَاهِدِ اَمْدِ).

و لكن این مسئله مربوط به شهرة عملی است و به «شهرة فتوایی» كه محل بحث می باشد، ربطی ندارد چه آن كه در شهرة فتوایی گفتیم كه معیار و مناط شهرة فتوایی آن است كه مدرک و مستند فتوای فقها نامعلوم باشد.

۲- نسب الى الشهيد الاول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الاصحاب من دون ان يذكر اسمه. ونسب أيضا الى المحقق خوانساري اختيار هذا القول وعزي كذلك الى صاحب المعالم. ولكن الشهرة على خلافهم.

الشهرة لا تكون حجة على مجتهد آخر ولا يجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا اليه من عدم جواز التقليد، أي بالنسبة الى من يتمكن من الاستنباط.

والحق انه لا دليل على حجية الظن الناشئ من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وإن كان من المسلم به ان الخبر الذي عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفا من ناحية السند، كما سيأتي بيانه في محله. وقد ذكر والحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة: (۱)

۱- ادله‌ای که برای حجیت شهرة فتوایی، ذکر کرده‌اند، را یک یک بیان نموده و پاسخ آن‌ها را مورد توجه قرار خواهیم داد.

الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ... ما حصل دليل اول این است که ادله حجیت خبر واحد (آیه نبأ و نُفِرَ و سُنَّت و اجماع و بِنَاءِ عقلا) بِالْأَوَّلِيَّةِ و بطریق اولی، حجیت شهرة را ثابت می‌کند و جهت اولویت این است که خبر واحد نظر بر این که باعث حصول ظن، به حکم شرعی می‌شود، و لذا از حجیت و اعتبار، برخوردار است و اگر مسئله افاده ظن در مورد خبر ثقة، مطرح نباشد، ادله مذکور از اثبات حجیت آن، عاجز و ناتوان خواهد بود و بدون شک ظنی که از شهرة، نسبت به حکم شرعی، حاصل می‌شود، بمراتبی قوی‌تر، از ظنی است که از خبر ثقة حاصل می‌شود.

ظن حاصل از خبر ثقة اگر ۸۰ درصد، واقع را نشان بدهد، ظن حاصل از شهرة فتوایی، بلا تردید، نود و پنج درصد حکم واقعی را ثابت خواهد کرد.

و خلاصه سخن «شهرة فتوایی» از نظر افاده ظن به درجه و مرحله‌ای قرار دارد که خبر عادل، بگرد پای آن نمی‌رسد.

بنا بر این همان طوری که آیه (لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ...) با مفهوم موافق و با فحوای خطاب و با دلالت اولویت، حرمت ضَرْب و شتم پدر و مادر را ثابت می‌کند، ادله خبر واحد ایضاً با دلالت «اولویت» و با مفهوم موافق، حجیت «شهرة فتوایی» را ثابت خواهد کرد.

و الْجَوَابُ أَنَّ هَذَا الْمَفْهُومَ... مرحوم شیخ انصاری در رسائل، از دلیل مزبور سه تا جواب داده است و مرحوم مظفر، تنها یکی از آن سه جواب را ذکر فرموده است و

الدلیل الاول - اولویتها من خبر العادل

قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً الى ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتى العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: إن هذا المفهوم انما يتم اذا احرزنا على نحو اليقين أن العلة في حجية خبر العادل هو افادته الظن ليكون ما هو اقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت في وجبه حجية خبر الواحد اذا لم يكن الثابت عدم اعتبار الظن الفعلي.

الدلیل الثاني - عموم تعليل آية النبأ^(۱)

حاصل جواب این است که دلیل مذکور در صورتی صحیح است که بطور یقینی و جزم برای ما ثابت باشد، که ادله حجیت خبر واحد، روی انگیزه افاده ظن، به خبر واحد، اعتبار بخشیده است در این صورت، حجیت «شهره فتوایی»، بطریق اولی ثابت می شود و بلکه حجیت هر چیزی که از نظر افاده ظن قوی تر از خبر واحد باشد، ثابت می شود و لکن چنین چیزی ثابت نمی باشد و احتمال دارد که ملاک حجیت خبر واحد مثلاً این باشد که خبر واحد، اخبار عن حیث می باشد که کمتر دچار خطا می شود و یا خصوصیت های دیگری، شاید دخیل باشد.

۱- استدلال از این قرار است: علت آوردن برای حکم، گاهی باعث تخصیص حکم می شود و گاهی باعث تعمیم و شمول حکم خواهد شد.

به عبارت واضحتر ذکر علت برای حکم، گاهی دائره شمول حکم را تضییق می کند، و گاهی دائره شمول حکم را توسعه می دهد، مثلاً مولى در مقام طبابت، دستور غذایی به عبدش می دهد و می گوید: (لَا تَأْكُلِ الرَّمَّانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ) «انار نخور به علت آن که انار ترش است» از تعلیل مذکور (لِأَنَّهُ حَامِضٌ) معلوم می شود که خوردن انار شیرین مانعی ندارد.

و یا می فرماید: (لَا تَشْرَبُ الْخَمْرَ لِأَنَّهُ مُسْكِرٌ) «لأنه مسکر» باعث می شود که

هرمسکری حرام باشد.

در آیه «تَبَّأُ» می فرماید: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

«از صدق و کذب خبری که فاسق برای شما می آورد، تبیین و تفحص نمایید تا اصابت نکند قومی را به جهالت، که در آن صورت راجع به کاری که انجام داده اید با ندامت و پشیمانی روبرو خواهید شد.»

جمله «أَنْ تُصِيبُوا» علت و سبب وجوب تبیین و تفحص می باشد و نظر بر این که در خبر عادل «اصابة من جهالة» در کار نیست لذا تبیین واجب نمی باشد و همچنین در شهرة فتوایی، «اصابة من جهالة» نمی باشد و عموم تعلیل آیه «شهرة فتوایی را شامل می شود و ثابت می شود که در عمل به شهرة فتوایی (اصابة من جهالة) «برخورد جاهلانه» پیش نمی آید و مانند خبر عادل، تبیین لازم ندارد و حجیت آن با عموم تعلیل آیه، ثابت خواهد شد.

وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا لَيْسَ تَمَسُّكًا... ^{اولاً در ص ۱۵۵} ج ۲ ثابت کردیم که جمله (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ) مفعول به برای (تَبَيَّنُوا) می باشد بنابراین در آیه مورد بحث تعلیلی وجود ندارد تا با تعمیم آن، حجیت «شهرة فتوایی» ثابت گردد (به صفحه مذکور و شرح آن مراجعه شود).

ثانياً (بَلْ هَذَا اسْتِدْلَالٌ تَمَسُّكٌ بِعُمُومِ نَقِيضِ التَّعْلِيلِ...) بر فرضی که قبول کنیم جمله «أَنْ تُصِيبُوا» علت برای وجوب تبیین، می باشد می گوئیم استدلال مزبور تمسک بع عموم تعلیل نیست، بلکه تمسک به عموم نقیض تعلیل است (یعنی آقای مستدل باصطلاح سوراخ دعا را گم کرده است) به این معنا که تمسک به عموم نقیض، جایز نمی باشد،

(توضیح مطلب) مثلاً در مثال (لَا تَأْكُلِ الرُّمَانَ لِأَنَّهُ حَامِضٌ) اكل رُمان، بخاطر حموضتش ممنوع شده است نقیض حموضت عدم حموضت است (چه آن که نقیض کل شیء رَفْعُهُ) آن چه که بر عَبد لازم است ترک اكل انار ترش، می باشد، تعلیل مذکور بر عموم نقیض آن، دلالت ندارد که هر چیز غیر حامض واجب الأكل

وقيل: ان عموم التعليل في آية النبأ (ان تصيوا قوما بجهالة) يدل على اعتبار مثل الشهرة: لأن الذي يفهم من التعليل ان الاصابة من الجهالة هي المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل على ان كل ما يؤمن معه من الاصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكا بعموم التعليل - على تقدير تسليم ان هذه

باشد و يا جازي الأكل باشد.

به سخن ديگر از جمله مذکور تنها حکم «انار» حامض، معلوم می شود و حکم بقيه اشیاء استفاده نخواهد شد یعنی آقای مريض اگر هوس خربزه داشته باشد، نمی تواند چنین استنباطی نماید (که خربزه حموضت ندارد و از تعليل کلام مولی استفاده می شود که خوردن هر چیزی که تخرش نباشد مانعی ندارد و خربزه حموضت ندارد پس خوردن آن مانعی ندارد) اگر جواز خوردن خربزه را این چنین استنباط نماید، به عموم نقیض تعليل، تمسک جسته و تمسک به عموم نقیض تعليل، جائز نیست برای این که کلام دلالت بر عموم نقیض تعليل، نخواهد داشت و بلکه آقای مريض باید مجدداً سؤال کند که خربزه بخورد یا نه؟ و با بیان ديگر، باید حکم خوردن خربزه مشخص گردد. در آیه «نَبَأُ» ايضاً ما جراً از همین قرار است آیه با توجه به تعليل، فقط این معنا را ثابت می کند که عمل کردن به خبر فاسق بدون فحوص حرام است و علت حرمت این است که بدون فحوص (إصابة بجهالة و برخورد جاهلان به قوم) محقق می شود نقیض تعليل عام است یعنی عمل به هر چیزی که «إصابة بجهالة» را بدنبال ندارد، واجب است و یا جایز است (مانند عمل به قطع و شهرة فتوایی و اجماع و...)

همه این ها داخل در عموم نقیض تعليل، خواهد بود آیه مذکور هرگز دلالت بر عموم نقیض تعليل ندارد و تنها چیزی را که ثابت می کند این است که به علت، «إصابة بجهالة» عمل کردن به خبر فاسق بدون فحوص، حرام می باشد.

و اما این که عمل به شهرة و یا خبر متواتر و یا خبر عادل که «إصابة بجهالة» را در پی ندارد جایز است و یا واجب است و یا حرام است؟ از آیه استفاده نمی شود.

الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك في أدلة حجیة خبر الواحد - بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة في الآية على نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهی الطیب عن بعض الطعام لانه حامض مثلا، فان هذا التعليل لا يدل على ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فان حرمة العمل بنبا الفاسق بدون تبیین لانه يستلزم الاصابة بجهالة لا تدل على وجوب الاخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لا يستلزم الاصابة بجهالة. واما دلالتها على خصوص حجیة خبر الواحد العادل^(۱) فقد استفدناه من طریق آخر، وهو

۱- بنا بر تحلیل که بیان گردید تمسک بعموم نقيض تعلیل آیه، جایز نیست بنا بر این آیه همان طوری که حجیت شهره را ثابت نمی کند حجیت خبر واحد را هم ثابت نخواهد کرد؟

می گوییم آری ما چرا آن چنان است که گفته شد و لكن حجیت خبر عادل را از طریق دیگری ثابت می کنیم یعنی از طریق مفهوم شرط، که در سابق، کیفیت استدلال بیان گردید.

و بَعْبَارَتِ أُخْرَى... نهایت چیزی که از آیه استفاده می شود این است که اگر خبری باشد و مقتضی برای اعتبارش موجود باشد و لكن «إصابة بجهالة» را در پی داشته باشد، این «إصابة بجهالة» جلوی مقتضی را می گیرد و آن مقتضی با وجود این مانع، نقش خود را نمی تواند ایفا نماید یعنی اعتبار و حجیت خبر، ثابت نمی شود و آیه هرگز بر این که اگر چنین مانعی در مورد چیزی، موجود نباشد، و آن چیز حجّت باشد، دلالت نخواهد داشت.

بعبارت واضحتر: آیه مبارکه «نبا»، یک تابلوی قرمزی بدست گرفته و فریاد می کشد: (هر خبری که در دنباله خود «إصابة بجهالة» دارد، حجّت نیست).

و ما در یک دست خبر عادل و در دست دیگری «شهره فتوایی» را می گیریم و می رویم به سراغ آیه ثبأ، آیه ثبأ یک نگاهی به خبر عادل می اندازد و می گوید «به به این خبر «إصابة بجهالة» را دنبال خود ندارد» و همچنین یک نظری به «شهره فتوایی» می اندازد و می گوید: (به به این هم «إصابة بجهالة» را دنبال خود ندارد).

طريق مفهوم الشرط على ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم نقيض التعليل. وبعبارة اخرى: ان أكثر ما تدل الآية في تعليلها على ان الاصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضي لحجية الخبر، ولا تدل على وجود المقتضي للحجية في كل شيء آخر حيث لا يوجد فيه المانع حتى تكون دالة على حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية في مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضي فيها للحجية، ولا تدل الآية على ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضي موجود.

الدليل الثالث - دلالة بعض الاخبار (۱)

و ما سخت خوشحال می شویم که هم اکنون آیه، فریاد می زند که خبر عادل و شهرة فتوایی، هر دو حجّت است و لکن هر چه انتظار می کشیم آیه، لب به سخن نمی گشاید و حجّیت و اعتبار آن دو را اعلام نمی کند مجبوراً تا کاسه صبر ما لبریز نشود لب به سخن می گشاییم و خطاب به آیه، می گوئیم چرا حجّیت خبر عادل و شهرة فتوایی را اعلام نمی کنی؟

آیه در جواب می گوید: (من وظیفه ام این است که اگر خبری «إصابة بجهالة» را به دنبال داشته باشد، عمل به آن را تحریم نمایم مانند خبر فاسق، و اما اگر خبری باشد و «إصابة بجهالة» را دنبال نداشته باشد، وظیفه ندارم که آن را حجّت نمایم یعنی وظیفه ندارم که مقتضی حجّت را در آن، ایجاد و آن را واجب العمل نمایم در خبر مذکور تنها مانع از حجّیت مفقود است، و اما مقتضی حجّیت موجود نمی باشد و آیه ایجاد مقتضی نخواهد کرد.

بنا بر این در «شهرة فتوایی» درست است که مانع از حجّیت وجود ندارد یعنی «إصابة بجهالة» را در پی ندارد و لکن مقتضی برای حجّیت را ایضاً ندارد و آیه ثباً ایجاد مقتضی نمی تواند، و لذا حجّیت «شهرة فتوایی» از آیه ثباً ثابت نمی شود. و اما خبر عادل، حجّیت آن از راه و طریق دیگری ثابت می شود که در گذشته بیان گردید.

۱- برای اثبات حجّیت «شهرة فتوایی»، علاوه بر دو دلیل سابق به دو روایت:

۱- مَرْفُوعَةُ زَرَارَةِ ۲- مَقْبُولَةُ عَمْرِ بْنِ حَنْظَلَةَ استدلال شده است.

استاد مظفر کیفیت استدلال به مرفوعه را بیان می فرماید و مقبوله را به مرفوعه قیاس نموده و تفصیلی در زمینه مقبوله نداده است به مرفوعه زرارۀ از دو جهت استدلال شده است:

جهت اولی: زرارۀ می گوید از امام سؤال کردم اگر دو روایت متعارض برای ما نقل شود به کدام یک عمل نماییم؟

امام (ع) در جواب فرمود: آن خبری که مشهور بین اصحاب است باید مورد عمل واقع شود، مراد از (مَا) مَا شَتَّهَرٌ، مطلق چیزی است که مشهور باشد و اختصاص به خبر ندارد و بقرینه «صَلَّه»، مراد از موصول (مَا) هر چیزی است که مشهور باشد و بدین کیفیت فرمایش امام (ع) «شهرة فتوایی» را شامل می شود و حجیت آن به اثبات می رسد.

جهت دوم: بر فرض که بگوییم مراد از (مَا)ی، موصول، خصوص خبر است و لکن از باب تنقیح مناط شهرة فتوایی، ایضاً حجّت می شود چه آن که در مرفوعه زرارۀ، حکم حجیت، به شهرة، منوط شده است و این مناط (شهرة داشتن) در شهرة فتوایی، موجود است و حجیت آن ثابت خواهد شد.

وَالْجَوَابُ: ما حصل جواب از هر دو جهت استدلال، این است که منظور از (مَا)ی موصول بقرینه سؤال، مشخص و معین شده است که همان خبر مشهور می باشد و ایضاً حکم حجیت، معلق و منوط به «خبر مشهور» شده، نه به «شهرة»، من حیث هی.

(مؤلف) از بیانات مرحوم مظفر معلوم می شود که هر دو روایت، حجیت شهرة فتوایی را ثابت نخواهند کرد و لکن از فحوای سخن او و همچنین از صریح عبارت او در اول صفحه ۳۵۸ «وَإِنْ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِ بِهِ أَنَّ الْخَبَرَ الَّذِي عَمِلَ بِهِ الْمَشْهُورُ، حُجَّةٌ وَلَوْ كَانَ ضَعِيفاً مِنْ نَاحِيَةِ السَّنَدِ» استفاده می شود که هر دو روایت، حجیت خبر مشهور و همچنین شهرة عملی و حجیت خبر را ولو این که ضعیف السند باشد، ثابت خواهد کرد.

قيل: ان بعض الاخبار دالة على اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:
قال زرارة:

قلت: جعلت فداك؟ يأتي عنكم انخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما
نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين اصحابك، ودع الشاذ النادر.
قلت: يا سيدي هما معا مشهوران مأثوران عنكم.
قال: خذ بما يقوله أعدلهما... الى آخر الخبر.
والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهتين:

(الاول)- ان المراد من الموصول في قوله: (بما اشتهر) مطلق المشهور بما هو
مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لأن الموصول من الاسماء المبهمة
التي تحتاج الى ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هي الصلة، وهنا وهي قوله
(اشتهر) تشمل كل شيء اشتهر حتى الفتوى.
(الثاني)- انه على تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من
المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل على أن الشهرة بما هي شهرة توجب اعتبار
المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضا معتبرة كالخبر
المشهور.

والجواب:

أما عن (الوجه الاول) فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين

ولكن هر دو مسئله قابل خدشه است یعنی بعضی از محققین جبران ضعف سند و
روایت بوسیله شهرة عملی، را قبول ندارند که بحثش در تعادل و ترجیح خواهد
آمد و همچنین دلالت هر دو روایت (مرفوعه و مقبوله) را بر حجیت خبر مشهور
مردود شناخته اند و یکی از وجوه ردّ این است که مرفوعه زرارة، در کتاب «غوالی
اللّیالی» ذکر شده است و مورد طعن می باشد و از نظر سند ضعیف خواهد بود و
در مورد مقبوله حنظله گفته شده است که عمر بن حنظله مورد وثوق نمی باشد و لذا
هر دو روایت مورد اعتماد نخواهد بود.

بالقرائن الاخرى المحفوفة به. والذي يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، اذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لابد أن يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أي اخوتك احب اليك؟ فأجبت: من كان أكبر مني، فانه لا ينبغي ان يتوهم أحد ان الحكم في هذا الجواب يعم كل من كان اكبر منك ولو كان من غير اخوتك.

وأما عن (الوجه الثاني)، فبأنه بعد وضوح ارادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة في خصوص الخبر، فيكون المناط في الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هي وان كانت منسوبة لشيء آخر.

وكذلك يقاس الحال في مقبولة ابن حنظلة الآتية في باب التعادل والتراجع.



تنبیه: (۱)

۱- محققین از علما بخاطر عظمتی که برای مشهور از علما قائل هستند، جرأت مخالفت آنها را مخصوصاً در مسائل فقهی بخود راه نمی دهند و حتی الامکان سعی می کنند که با مشهور، مخالفت نکنند و تا مادامی که دلیل قوی بر مخالفت آنها پیدا نکنند، بر موافقت با مشهور و طبق نظریات آنها عمل کردن، حرص می ورزند و این نه به این معنا است که آنها مقلد مشهور هستند و یا مثلاً «شهرة»، حجیت داشته باشد بلکه، بخاطر آن است که آقایان، از مشهور احترام می گذارند و عظمت و بزرگواری آنان را حفظ می کنند و در بقیه فنون، ایضاً این مطلب جریان دارد که از بزرگان، و متخصصین و مخترعین هر فنی احترام می کنند و نظرات آنها را محترم می شمارند و حتی الامکان از گفته ها و معتقدات آنان مخالفت و سرپیچی نمی کنند و حتی بعضی از افراد با انصاف اگر بر خلاف مشهور نظری اظهار نمایند در حال تردّد و شک قرار می گیرند که شاید نظرش مخالف با واقع باشد و خوف دارند که در مخالفت با مشهور در جهل مرکب واقع شده باشند مخصوصاً در مواردی که قول مشهور موافق با احتیاط باشد و قول خودش مخالف با احتیاط باشد که در این فرض احتمال خطای او زیاد خواهد بود.

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لا يجراءون على مخالفة المشهور الا مع دليل قوي ومستند جلي يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال على غيره أولى بالاخذ وأقوى في نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للاكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وانما منشأ ذلك اكبار المشهور من آراء العلماء لاسيما اذا كانوا من أهل التحقيق والنظر. وهذه طريقة جارية في سائر الفنون، فان مخالفة اكثر المحققين في كل صناعة لا تسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوي، لأن المنصف قد يشك في صحة رأيه مقابل المشهور فيجوز على نفسه الخطأ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما اذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الباب السابع - السيرة

المقصود من «السيرة»^(۱) - كما هو واضح - استمرار عادة الناس وتبانیهم

۱- مرحوم مظفر سیره را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- سیره عقلا که به بناء عقلا معروف است.

۲- سیره خصوص مسلمین و اهل شریعت اسلامی که به «سیره متشرّعه» مشهور شده است.

برای هر یک شقوق و اقسامی بیان می‌فرماید و برای بعضی از شقوق و اقسام، حجّیت و اعتبار قائل است و از بعضی از شقوق و اقسام، حجّیت و اعتبار را نفی می‌نماید و نظر بر این که فرمایشات صاحب کتاب، نیاز چندانی، به شرح و تفصیل ندارد و مطلب بغرنج و مشکلی هم در کار نمی‌باشد، لذا تنها به بیان خلاصه و ماحصل بحث اکتفا می‌کنیم.

«سیره» عبارت است از این که رسم و عادت و خُوی مردم بر انجام فعلی و یا ترک عملی، استقرار و ثبات یافته باشد و این سیره گاهی مربوط به همه مردم و همه عقلا و همه ملّت و همه افراد جامعه که مسلمین و غیر مسلمین را شامل است می‌باشد که در این صورت «سیره عقلائیّه» از آب در می‌آید و اصولیین از چنین سیره‌ای به «بناء عقلا» تعبیر می‌کنند.

و گاهی «سیره» مربوط به جامعه اسلامی و امت اسلام و یا مربوط به جامعه تشیع و خصوص شیعیان می باشد، که در این صورت «سیره اسلامی» تحقق می یابد که از نظر اصولیین به «سیره متشرعه» تعبیر شده است.

بنا بر این روی هم رفته «سیره» دارای دو قسم و دو نوع می باشد:

۱- بناء عقلا، ۲- سیره متشرعه.

راجع به حجیت و اعتبار آن ها از لحاظ اثبات حکم شرعی و این که تا چه حد باعث کشف و ظهور حکم شرعی الهی می شوند باید به بحث و بررسی پردازیم.

۱- حجیة بناء عقلا

راجع به «بناء عقلا» در جزء سوم اصول فقه، در مناسبت های مختلفی صحبت نمودیم و مخصوصاً در رابطه با حجیت قول لغوی راجع به بناء عقلا و شرائط او و این که بناء عقلا زمانی می تواند دلیل بر اثبات حکم شرعی باشد که علی نحو یقین، از موافقت شارع کشف نماید، شکم سیر سخن گفتیم و در عین حال خلاصه آن را با روش دیگری، تکرار می کنیم تا کاملاً مسئله اعتبار و عدم اعتبار «بناء عقلا» مشخص و واضح گردد. جمعا سیره و بناء عقلا سه صورت دارد که ۲ صورت اولی آن حجّت است و صورت سومی حجّت نخواهد بود سیره و بناء عقلا گاهی به گونه ای است که شارع مقدّس به آن نیاز دارد و با عقلا هم مسلک می باشد و مانعی از هم مسلک بودن شارع با عقلا، وجود ندارد در این صورت اگر ردّ و منع رسمی، مبنی بر ممنوعیت سیره عقلا، از نظر شارع، از طرف شارع ثابت نشود، بناء و سیره مزبور بدون شک حجّت است و فلسفه و انگیزه حجیت آن، این است که بمجرد عدم ثبوت ردّ، موافقت شارع کشف می شود و اثبات موافقت شارع نیاز به دلیل خاص، ندارد مثلاً بناء عقلا بر عمل به خبر ثقه مستقر شده است و یا عمل بر ظواهر الفاظ، استقرار یافته شارع مقدّس مانند بقیه عقلا بخبر ثقه و ظاهر الفاظ عمل می نماید و ردّ و منع رسمی، از طرف شارع ثابت نشده و مجرد عدم ثبوت ردّ، کاشف آن است که شارع مقدّس در عمل به خبر ثقه و ظواهر الفاظ، با بقیه عقلا موافق می باشد.

اما صورت دومی آن سیره‌ای است که شارع مقدس با بقیه عقلا هم مسلک نمی‌باشد و این صورت دارای دو صورت می‌باشد:

صورت اولی آن است که سیره و بناء مذکور علاوه بر بقیه امور در امور شرعی و در محل دید و شنید امام (ع) جریان دارد مثل استصحاب که روش عقلا بر این استقرار داشته که بر یقین سابق، عمل می‌کردند و بناء مزبور در همه امور جاری بوده من جمله در امور شرعی و در عین حال در مَرَأی و مَسْمَع شارع (ع) جریان داشته و خود شارع در مسئله استصحاب با بقیه، هم مسلک نبوده چه آن که برای شارع شک لاحق و یقین سابق مطرح نمی‌باشد.

ولکن نظر بر این که روش مزبور، در محضر شارع، جاری بوده است، لذا حجیت و اعتبار بناء مزبور، بوسیله تقریر شارع ثابت می‌شود و مجرد عدم ثبوت رَدْع در کشف موافقت شارع، کافی می‌باشد و نیاز به دلیل خاص برای اثبات عدم رَدْع، نداریم و این قسم از بناء عقلا حجیت می‌باشد.

و اما صورت دوم که در حقیقت صورت سوم می‌باشد، (وَإِنْ كَانَ الثَّانِي...) سیره و بنایی است که در بین عقلا راجع به امور غیر شرعی مرسوم می‌باشد و شارع مقدس با عقلا، هم مسلک نمی‌باشد و ثانیاً ثابت نشده است که بناء مذکور، در امور شرعی و در مَرَأی و مَسْمَع شارع، جریان داشته است.

در این صورت نظر بر این که سیره مذکور مورد نیاز و عمل شارع نمی‌باشد:

اولاً: جریان آن در امور شرعی ثابت نشده است.

ثانیاً: لذا اعتبار و حجیتی ندارد چه آن که از مجرد عدم رَدْع، موافقت شارع کشف نمی‌شود و لذا موافقت شارع باید با دلیل خاص ثابت گردد و فرض بر این است که دلیل خاص نداریم و بنا بر این صورت سوم، از صورت ثلاثه بناء عقلا و سیره عقلا حجیت ندارد و مثال صورت سوم رجوع بقول اهل لغت است که جریان این سیره در امور شرعی ثابت نمی‌باشد و لذا دلیل خاص بر موافقت شارع نسبت به سیره و بناء مزبور وجود ندارد.

آری در بعضی از سیره‌هایی که موافقت شارع با دلیل خاص، ثابت شده است

العملي على فعل شيء، او ترك شيء.

والمقصود بالناس:

إما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذ «السيرة العقلانية». والتعير الشايح عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء العقلاء».

وإما جميع المسلمين بما هم مسلمون، او خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذ «سيرة المتشريعة» او «السيرة الشرعية» او «السيرة الاسلامية».

وينبغي التنبيه على حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلى مدى دلالة السيرة، فنقول:

١- حجية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء»، واستدللنا به على حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً في مسألة «حجية قول اللغوي» ص ٣١٠ من هذا الجزء.

وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لا يكون دليلاً الا اذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لأن اليقين تنتهي اليه حجية كل حجة.

حجّت است مثلاً راجع به تعيين قيمت بعضی از اشیاء که مورد حکم شرعی باشد، رجوع به اهل خبره از نظر شرعی، جایز است و قول اهل خبره اعتبار خواهد داشت و یا راجع به تعیین مقدار نفقه، اگر مورد اختلاف واقع شود و به دادگاه اسلامی مطرح گردد، رجوع به اهل خبره، جایز و قول اهل خبره و کارشناس، حجّت خواهد بود.

وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لا تستكشف على نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا بأسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، اذ لا مانع من ذلك.

واما ألا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان (الاول).

فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً.

وان لم يثبت الردع منه فلا بد أن يعلم اتحاده في المسلك معهم، لانه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذي يتخذها بدلاً عنها، لاسيما في الامارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر.

وان كان (الثاني).

فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب.

واما ألا يعلم ذلك كما في الرجوع الى أهل الخبرة في اثبات اللغات.

فان كان (الاول) فنفس عدم ثبوت ردعه كاف في استكشاف موافقته لهم، لأن ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها - وهي بمرأى ومسمع منه - لردعهم عنها، ولبلغهم بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لا يعقل ان يكون ردعاً فعلياً وحجّة.

وبهذا اثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لانه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد أجروه في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الامام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون اظهار الردع وتبليغه من تقية

ونحوها - فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاء طريقة في الامور الشرعية. وان كان (الثاني) - اي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية - فانه لا يكفي حينئذ في استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، اذ لعله ردعهم عن اجرائها في الامور الشرعية فلم يجروها، او لعلمهم لم يجروها في الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها في غير الامور الشرعية لو كان لا يرتضيها في الشرعيات. وعليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته على اجرائها في الشرعيات لابد من اقامة دليل خاص قطعي على ذلك. وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع^(۱) امضاؤه لها، مثل الرجوع الى اهل الخبرة عند النزاع في تقدير قيم الاشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية في نفقة الاقارب ونحو ذلك. اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة في الرجوع الى اهل الخبرة في اللغات، فلا عبرة بها، وان حصل الظن منها، لأن الظن لا يغني عن الحق شيئا. كما تقدم ذلك هناك.

۲- حجية سيرة المتشركة^(۲)

۱- يعنى بعضی از سیره‌ها از همین قبیل است که با دلیل خاص و قطعی از ناحیه شارع مقدس، تصویب و امضا شده است ضمیر «امضاؤه» به شارع بر می‌گردد و مرجع ضمیر «لها» «بعض سیره‌ها» می‌باشد.

قوله و اما الثبوت السيرة و استمرارها على التورث... ص ۳۷۵ س ۱۴.

مسئله مورد نظر شیخ این است که اگر کسی مالی را با بیع معاطاتی خریداری نماید و اگر بمیرد، آن مال به وارث او منتقل می‌شود نه آن که به صاحب مال (به جهت این که بیع معاطاتی موجب ملکیت نمی‌شود) منتقل گردد و سیره مسلمین استمرار بر توریث دارد یعنی طبق سیره مسلمین، مال مذکور به وارث، منتقل خواهد شد.

۲- سیره و روش عملی متشرعین از مسلمین، در مورد انجام و یا ترک شیء، در

حقیقت از نوع اجماع است و بلکه بالاتر از اجماع خواهد بود چه آن که اجماع عبارت از اتفاق آرا و عقائد فقها است و ربطی به عمل ندارد و اما سیره، اجماع عملی است و مستقیماً با عمل سروکار دارد.

علی ای حال، «سیره متشرعه» بر دو نوع می باشد:

نوع اول سیره‌ی است که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده است که معصوم (ع) یا یکی از عاملین بوده است (مانند صورت اول بناء عقلا) و یا آن که سیره در مَرَّأی و مَسْمَع معصوم (ع) جریان داشته و امام (ع) آن را تصویب و تقریر نموده است (مانند صورت دوم بناء عقلا) این نوع از سیره متشرعه، حجّت است و همانند اجماع قولی، معیار حجّیت را دارا می باشد در اجماع قولی گفتیم اگر اجماع قولی از قول و موافقت معصوم (ع) کشف نماید و کشف آن، بنحو قطع و جزم باشد، در حجّیت آن شک و شبهه‌ای وجود ندارد و همچنین در سیره متشرعه، کشف از موافقت شارع، قطعی و جزمی می باشد و لذا سیره متشرعه حجّت خواهد بود.

منتهی فرق اجماع قولی با سیره متشرعه این است که در اجماع قولی، خود اجماع دلیل بر اثبات رأی و موافقت شارع می شود و در سیره متشرعه خود سیره دلیل بر اثبات موافقت شارع نخواهد بود و بلکه موافقت شارع باید با دلیل دیگری ثابت شود و آن دلیل دیگر، یا دلیل خاصّ است مانند روایت و حدیثی که موافقت شارع را نسبت به سیره ثابت می کند (چنان چه در بعضی از اقسام، سیره عقلا و بعضی از اقسام سیره متشرعه، موافقت شارع با دلیل خاصّ ثابت می شود) و یا آن دلیل دیگر مجرد عدم ثبوت ردّع است که در قسم اول بناء عقلا و نوع اول سیره متشرعه، از مجرد عدم ثبوت ردّع، موافقت شارع، کشف می شود.

نوع دوم سیره‌ای است که (لَا يُعْلَمُ جَرَيَانُهَا فِي عَصْرِ الْمَعْصُومِينَ) (ع) أَوْ يُعْلَمُ حَدُّوْهَا بَعْدَ عَصْرِهِمْ...) معلوم نیست که در عصر و زمان معصوم (ع) اتفاق افتاده باشد و یا آن که معلوم است که در زمان‌های بعد از زمان ائمه (ع) بوجود آمده است این نوع از سیره متشرعه همانند اجماع قولی که فاقد معیار حجّیت است، اعتبار و حجّیت ندارد، چنان چه شیخ اعظم صاحب مکاسب در کتاب بیع

ان السيرة عند المتشرعة من المسلمين على فعل شيء او تركه هي في الحقيقة من نوع الاجماع، بل هي ارقى أنواع الاجماع، لانها اجماع عملي، من العلماء وغيرهم. والاجماع في الفتوى اجماع قولي؛ ومن العلماء خاصة.

والسيرة على نحوين: تارة يعلم فيها انها كانت جارية في عصور المعصومين عليهم السلام، حتى يكون المعصوم أحد العاملين بها او يكون مقرراً لها، واخرى لا يعلم ذلك او يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت على (النحو الاول) - فلا شك في انها حجة قطعية على موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالاجماع القولي الموجب للحدس القطعي برأي المعصوم. وبهذا تختلف ^(١) عن (سيرة العقلاء) فانها انما تكون حجة اذا ثبت من دليل آخر امضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

وان كانت على (النحو الثاني) - فلا نجد مجالاً للاعتداد عليها في استكشاف موافقة المعصوم على نحو القطع واليقين، كما قلنا في الاجماع، وهي نوع منه. بل هي دون الاجماع القولي في ذلك كما سيأتي وجهه. قال الشيخ الاعظم في كتاب البيع في مبحث المعاطاة ^(٢): «واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث - يقصد توريث ما يباع معاطاة - فهي كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة في الدين، مما لا يحصى في عباداتهم، ومعاملاتهم، كما لا يخفى».

ومن الواضح انه يعني من السيرة هذا النحو الثاني. والسرف في عدم الاعتماد على هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من أسلوب نشأة العادات عند البشر

می فرماید:

سیره های متشرعه ای که از تسامح و سهل انگاری و قلت مبالاة در دین سرچشمه گرفته است اعتبار ندارد، و کاملاً واضح است که منظور شیخ انصاری، از سیره مذکور نوع دوم از سیره متشرعه است و از نظر اثبات حکم شرعی، حجیت نخواهد داشت.

١- راجع حاشیه شیخنا الاصفهانی علی مکاسب الشیخ ص ٢٥.

٢- المكاسب ص ٨٢ طبع تبریز سنة ١٢٧٥.

و تأثیر العادات على عواطف الناس؛ ان بعض الناس المتنفذين او المغامرين قد يعمل شيئا، استجابة لعادة غير اسلامية او لهوى في نفسه،^(۱) او لتأثيرات خارجية نحو

۱- لام «لهوى» جازه است و «هوى» به معنای خواسته نفس می باشد.

۳- مَذَى دَلَالَةِ السَّيْرَةِ... ص ۳۷۸

شرح:

از مباحث تحت عنوان «سیره» به این نتیجه رسیدیم که بعضی از انواع سیره حجّت است و بعضی از آنها حجّیت و اعتبار ندارد.

دو صورت از صُور ثلاثه بناء عقلا و یک نوع از سیره متشرّعه، از اعتبار و حجّیت برخوردار شدند و بقیه اقسام و صُور، از فیض عظمای حجّیت و اعتبار محروم شدند.

حالا ببینیم که سیره‌های معتبره تا چه حدّی دلالت دارند؟

تحقق سیره یا بر فعل شیء است و یا بر ترک آن، سیره‌ای که بر فعل و انجام چیزی حاصل شده است، تنها چیزی را که دلالت دارد این است که فعل و انجام آن چیز، مشروعیت دارد و وجوب و استحباب آن را ثابت نخواهد کرد و همچنین سیره‌ای که بر ترک شیء حاصل شده است تنها مشروعیت ترک آن شیء ثابت می شود و حرمت و یا کراهت آن شیء به اثبات نمی رسد چه آن که «سیره» فاقد لسان و ظهور است و همانند خبر واحد و آیات و بقیه ادله شرعی، توان سخن گفتن و تَطَقُّق را ندازد و بلکه حقیقت «سیره» همان عمل است و «عمل» بما أنّه عمل، لال و گنگ و مجمل خواهد بود و بیشتر از مشروعیت فعل و یا ترک، چیزی را ثابت نخواهد کرد. نَعَمْ الْمُدَاوِمَةُ وَالْإِسْتِمْرَارُ... ص ۳۷۸، س ۱۹.

آری ممکن است از مداومت و استمرار سیره اهل شریعت بر عملی، استفاده کنیم لا اقل اگر آن عمل واجب نباشد، مستحب خواهد بود چه آن که استمرار و مداومت نیاز به انگیزه دارد و اگر نگوییم که انگیزه استمرار، وجوب است لا اقل می توانیم بگوییم که استحباب آن عمل باعث شده است که مردم و اهل شریعت بر انجام آن خو گرفته و عادت نموده اند به سخن دیگر از استمرار عمل می فهمیم که آن عمل نیکو می باشد و لا اقل استحباب آن ثابت می شود.

تقليد الاغيار، او لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم او اظهار عظمة شخصه او دينه او نحو ذلك. ويأتى آخر فيقلد الاول في عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، او لتسامح، او لخوف، او لغلبة العاملين فلا يصغون الى من ينصحهم، او لغير ذلك.

واذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل. فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة. واذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التي من شأنها ان تتكوّن لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة. وحينئذ يترأى أنها عادة شرعية وسيرة اسلامية، وأن المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع. ويشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقيل اليد، والقيام احتراماً للقدام،

وَلَكِنْ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ... از سیره عملیه حتی استحباب عمل، هم استفاده نمی شود چه آن که استمرار عمل درست است که نیکو بودن عمل را از مردم، ثابت می کند و لکن نیکو بودن آن عمل، از نظر مردم استحباب آن را ثابت نخواهد کرد چه آن که شاید نیکو بودن عمل به خاطر عادت باشد که چه بسا همدیگر را در ترک عادت مذمت و در انجام عادت مدح می کنند، مثلاً؛ در یک جامعه ای گردش و پیاده روی عادت شده و اگر کسی آن را ترک کند مورد مذمت خواهد بود.

وَالْغَرَضُ أَنَّ السَّيْرَةَ بِمَا هِيَ سَيْرَةٌ... کوتاه سخن وجوب و استحباب و حرمت و کراهت، از «سیره» کشف نمی شود.

آری بعضی از اموری است که مشروعیت آنها از نظر شرعی مساوی با وجوب آنها است مثلاً مشروعیت عمل به خبر ثقه و ظواهر کلام، به این معنا است که عمل به خبر واحد و ظواهر کلام، جهت اثبات حکم شرعی، واجب و لازم می باشد، در این گونه امور اگر سیره متشرعه و یا بناء عقلا، قائم شود با اثبات مشروعیت آنها، وجوب عمل به آنها، ثابت می شود و این استفاده وجوب از سیره، نه بخاطر خود سیره است بلکه بخاطر قرینه است و قرینه عبارت است از ملازمه بین مشروعیت آن امور، و وجوب آنها.

والاحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر... وما الى ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فانه لم يتوصل الى ما توصل اليه الشيخ الانصاري الاعظم من ادراك سر نشأة العادات عند الناس على طول الزمن، وان لكل جيل من العادات في السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة الى شعب واحد وقطر واحد، فضلا عن الشعوب والاقطار بعضها مع بعض. والتبدل في العادات غالبا يحدث بالتدريج في زمن طويل قد لا يحس به من جرى على ايديهم التبدل. ولأجل هذا لانشق في السيرات الموجودة في عصورنا انها كانت موجودة في العصور الاسلامية الاولى. ومع الشك في ذلك فأجدر بها ألا تكون حجة لأن الشك في حجية الشيء كاف في وهن حجيته، اذ لا حجة الا بعلم.

٣- مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه أن تدل على مشروعية الفعل وعدم حرمة في صورة السيرة على الفعل؛ او تدل على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل في صورة السيرة على الترك.

أما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك - فأمر لا تقتضيه نفس السيرة، بل كذلك الاستحباب والكراهة، لأن العمل في حد ذاته مجمل لا دلالة له على أكثر من مشروعية الفعل او الترك.

نعم المداومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لانه يدل ذلك على استحسانه عندهم على الاقل. ولكن يمكن أن يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبحت عادة لهم، والعادات من شأنها أن يكون فاعلها ممدوحا مرغوبا فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلا يوثق - اذن - فيما جرت عليه السيرة بان المدح للفاعل والذم للتارك كانا من

ناحية شرعية.

والغرض إن السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، في سيرة الفعل، ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الامارة كخبر الواحد والظواهر، فان السيرة على العمل بالامارة لما دلت على مشروعية العمل بها فان لازمه أن يكون واجبا، لأنه لا يشرع العمل بها ولا يصلح الا اذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الاحكام واستكشافها. واذا كانت حجة وجب العمل بها قطعا لوجوب تحصيل الاحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لا يمكن فرض مشروعية العمل بالامارة مع فرض عدم وجوبه.



مركز تحقيقات علوم اسلامی

الباب الثامن - القياس

تمهید:

ان القياس - علی ماسیاتی تحدیدہ^(۱) و بیان موضع البحث فیہ - من الامارات

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

۱- استاد مظّر پیش از تعریف قیاس و مشخص نمودن محلّ خلاف و نزاع را در آن، به ۴ نکته جالب و پراهمیت مربوط به قیاس، اشاره می فرماید:

۱- چه کسانی به قیاس عمل می کردند؟

۲- پیدایش عمل به قیاس از چه زمانی و از ناحیه چه کسانی بوده است؟

۳- نظر ائمه علیهم السلام راجع به قیاس چگونه است؟

۴- روی چه انگیزه و علتی به قیاس پناه برده اند؟

قیاس یکی از اماراتی است که محلّ جنگ و نزاع و برخورد آراء واقع شده است. علمای امامیه و پیروان مکتب تشیع، بتبعیت از اهل بیت و ائمه معصومین علیهم السلام، عمل به قیاس را باطل و خلاف موازین شرعی و یک نوع گمراهی و ضلالت و خارج از صراط مستقیم، می دانند و همچنین یکی از فرقه های اهل سنت معروف به نام فرقه «ظاهریه» که داود ابن خلف رهبری و امامت آن ها را عهده دار بوده و همچنین حنبلی ها که فرقه دیگر از اهل تسنن را تشکیل می دهند، برای قیاس

ارزشی قائل نبودند و اولین کسی که در قرن دوم هجرت در عمل به قیاس، توسعه داد و به عمل به قیاس سر و سامانی بخشید ابو حنیفه بود. (بنا بر این ابو حنیفه مخترع قیاس نبوده و پیش از زمان او مسئله قیاس حتی در زمان ائمه علیهم السلام رایج بوده است) و اگر بخواهیم برای جامعه قیاسیون و عمل گران به قیاس، از باب تشبیه، پیکره و بدنه‌ای فرض نماییم که دارای سر و گردن و تن و دست و پا باشد، سر و گردن این پیکره را جناب ابوحنیفه تشکیل خواهد داد او در رأس عاملین به قیاس بود و همچنین طائفه دیگر از اهل سنت به نام «شافعیّه» و گروهی به نام «مالکیّه» عمل به قیاس را پیشه خود قرار دادند و حتی در عمل به قیاس به اندازه‌ای پیش رفتند که قیاس را بر اجماع (که اساس مذهب تسنن را تشکیل می‌دهد) مقدم داشتند و بلکه عده‌ای از سنی‌ها راجع به قیاس، غلو نمودند و احادیث نبوی را بوسیله «قیاس» مردود می‌شناختند و آیات قرآنی را به وسیله «قیاس» تأویل می‌نمودند و اما ائمه علیهم السلام عمل به قیاس را تجویز نمی‌کردند و بحدی نسبت به عمل به «قیاس» تنفر داشتند که از ناحیه آنها شایع شده بود: دین و احکام الهی مورد اصابه عقول نبوده و اگر سنت پیامبر (ص) دست خوش قیاس واقع شود، دین و احکام الهی بنابودی کشانده خواهد شد و اهل بیت (ع) تا حدّ ممکن با اصحاب قیاس مبارزه می‌کردند و امام صادق علیه السلام مناظره معروفی دارد که با اهل عاملین به قیاس و مخصوصاً ابوحنیفه علیه ما علیه، بحث داشته و آنها را در رابطه با عمل به قیاس محکوم می‌فرمودند.

وَالَّذِي يَبْدُو أَنَّ الْمُخَالَفِينَ... عاملین به قیاس نظر بر اینکه با اهل بیت (ع) عناد و مخالفت داشتند و نمی‌خواستند احکام الهی و فرامین رسول الله را از طریق ائمه علیهم السلام و خاندان عصمت و طهارت، بدست بیاورند و حتی تصمیم داشتند که در خانه امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) و بقیه ائمه (ع) را ببندند و نگذارند که مردم جهت کسب تکالیف الهی، به سراغ آنها بروند و راه دیگری برای دست رسی به احکام الله نداشتند و لذا باب عمل به قیاس و عمل به اجتهادات و استحسانات عقلی را در زمینه فتاوی و قضاوت‌های بین مردم، باز نمودند و مسائل

التي وقعت فيها معركة الآراء^(۱) بين الفقهاء.

وعلماء الامامية - تبعا لآل البيت عليهم السلام - أبطلوا العمل به. ومن الفرق

بسیار مهم و خطاها و اشتباهات رهبران خود را بوسیله عمل به قیاس و اجتهاد به رأی، توجیه می کردند و از جمله، خلیفه اول را نسبت به عمل ضد اسلامی «خالد بن ولید» بوسیله اجتهاد به رأی و قیاس، تبرئه نمودند و ماجرا از این قرار بوده است که «خالد بن ولید» به دستور خلیفه اول به سراغ مالک بن نویره می رود و از او مطالبه زکوة می نماید او در جواب می گوید:

من زکوة خود را به علی بن ابیطالب باید تحویل بدهم، و بجرم این سخن خالد بن ولید او را به قتل می رساند و در همان شب قتل با همسر مالک بن نویره، عمل شنیع زنا را مرتکب می شود و عمر بن خطاب تصمیم می گیرد که در مورد خالد، حد الهی را جاری نماید و خلیفه اول از اجرای حد، مانع می شود و می گوید خالد بن ولید، اجتهاد برای نموده و منتهی دچار خطا شده است و معذور می باشد و بدین وسیله خالد بن ولید را از چنگال دادگاه عدل اسلامی رهایی می دهد.

علی ای حال نظر بر این که اجتهاد برای و مسئله قیاس از نظر عاملین به قیاس نامعلوم و راه های قیاس نامشخص بود تا زمان ابوحنیفه او و رفقاییش در قرن دوم هجری، راجع به قیاس بررسی هایی نمود و عمل به قیاس را توسعه داد تا دوران حکومت عباسی که به عاملین به قیاس، بال و پری داد و عده ای از علما را برای معرفی راه های قیاس و وسعت دادن به اباحت قیاس و تعیین قیود و شرایطی برای قیاس، مشخص نمود سرانجام مسئله «قیاس» بصورت یک فن و علم مستقل درآمد که به اصطلاح، قائم به نفس گردید.

و اینک پس از روشن شدن مطلب مذکور راجع به قیاس از دو جهت باید به بررسی بنشینیم:

۱- تعریف قیاس و مشخص نمودن موضوع نزاع.

۲- اثبات حجیت و عدم حجیت قیاس.

۱- «معرکه» مفرد «معارک» است به معنی میدان جنگ و رزمگاه می باشد یعنی قیاس به عنوان یک «اماره» میدان خلاف و نزاع بین فقها واقع شده است.

الآخري أهل الظاهر المعروفين بـ (الظاهرية) اصحاب داود بن خلف امام أهل الظاهر. وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً.

وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط^(۱) في عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الاجماع، بل غلا آخرون فردوا الاحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس. ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لا يجوزون العمل به، وقد شاع عنهم: «ان دين الله لا يصاب بالعقول» و«ان السنة اذا قيسست محق الدين». بل شنوا^(۲) حرباً شعواء لا هوادة فيها على أهل الرأي وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعاً. ومناظرات الامام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لاسيما مع أبي حنيفة، وقد رواها حتى أهل السنة اذ قال له فيما رواه ابن حزم^(۳) «اتق الله ولا تقس، فانا نقف غدا بين يدي الله فنقول: قال الله وقال رسوله) وتقول أنت واصحابك: سمعنا ورأينا».

والذي يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلکوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم^(۴) العلم بأحكام الله وما جاء به الرسول صلی الله علیه و آله.

۱- «نَشَطَ، نَشِطَ، نَشَاطًا» فعل لازم است و بمعنای زنده دل، سر دماغ شد، به نشاط آمد.

کنایه از این که قیاس در عصر و زمان ابوحنیفه مورد توجه و اهمیت واقع شد.
۲- «سَنَوَا» یعنی آماده کردند، «شَعَوَاء» بمعنای پراکنده و همه گیر و مداوم، مثلاً می گویند: «شَجَرَةٌ شَعَوَاء» درختی که شاخه هایش به هر طرف پراکنده شده است.

«هَوَادَّةٌ» به معنای نرمش، مدارا کردن، آن چه باعث صلح و صفا و آشتی می شود. ترجمه عبارت مذکور: ائمه علیهم السلام، علیه عاملین برآی و قیاس جنگ فراگیر و مداومی را که نرمش و مدارا و صلح و سازش، در آن راه ندارد، آماده و پی ریزی نمودند.
۳- ابطال القیاس ص ۷۱ مطبعة جامعة دمشق ۱۳۷۹.

۴- «أَعْوَزَ» به معنای دسترسی نداشتن است یعنی مخالفین، بخاطر آن که از منبع

فالتجأوا الى ان يصطنعوا الرأي والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأي والاجتهاد حتى فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما في قصة تبرير الخليفة الاول لفعله خالد بن الوليد في قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجه ليلة قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فأخطأ»، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد^(۱).

وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتى بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الاخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة واصحابه. ثم بعد ان اخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع ابحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

۱- تعريف القياس

إن خير التعريفات للقياس - في رأينا^(۲) - ان يقال: «هو اثبات حكم في محل

و سرچشمه جوشان اهل بيت (ع) سیراب نشدند، دست رسی به احکام الله و ما جاء به النبی (ص)، نداشتند و دست یافتن به احکام الله برای آنها مشکل بود و لذا به مسئله اجتهاد به رأی و قیاس، پناه بردند تا بتوانند برای مردم فتوا بدهند و راجع به مسائل قضایی با بئ بشت مواجه نشوند و بداوری و قضاوت خود سر و سامانی ببخشند.

۱- راجع کتاب «السقیفة» للمؤلف ص ۱۷، الطبعة الثالثة.

۲- قیاس در لغت به معنای اندازه گیری و تقدیر است و در اصطلاح اصولیین برای قیاس تعاریف زیادی ارائه شده است که استاد مظفر در طئی دو صفحه و اندی بهترین تعریف را برای قیاس بیان می فرماید و اشکال و مناقشه ای (که در مورد خیر التعرّیفات شده است) را پاسخ می دهد و تحت عنوان ارکان قیاس، رکنهای اساسی قیاس را شمارش نموده و به بحث در جهت آشنایی با قیاس، نقطه پایان می گذارد.

بهترین تعریف برای قیاس از نظر علمای امامیه این است: «اثبات حکم فی محل بعلة ثبوته فی محل آخر بتلك العلة».

«اثبات نمودن حکمی برای چیزی به جهت علتی، بخاطر ثبوت آن حکم در چیز دیگر بجهت همان علت».

در قیاس سه چیز لازم است:

۱- اصل، ۲- فرع، ۳- جامع.

مثلاً از باب فرض آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کنیم.

حکم حرمت شرب، برای «آب انگور» (البته پس از خمر شدن آن) ثابت است و علت آن، مسکر بودن آب انگور است، و آقای قیاس گر، آب کشمش را به آب انگور قیاس می‌کند و حکمی که برای عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش ثابت شده است را برای عصیر کشمش، ثابت می‌کند بخاطر آن که آب کشمش ایضاً مسکر می‌باشد. «اصل» آب انگور است «فرع» آب کشمش می‌باشد و جامع بین آن دو «مسکر بودن» است. عملیاتی را که آقای قیاس گر انجام می‌دهد (قیاس) نام دارد یعنی آقای قیاس گر، می‌بیند که حکم حرمت از ناحیه شارع برای آب انگور، ثابت شده است و بررسی می‌کند که عصیر عنبی بخاطر مسکر بودنش، محکوم به حرمت شده است و عصیر کشمش را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌بیند که آب کشمش ایضاً مسکر است و طبع جود و سخاوتش بجوشش می‌آید و حکم حرمت را از ناحیه خودش به آب کشمش، اعطا می‌فرماید و بدین وسیله یا علم و یقین و یا ظن و گمان، برایش حاصل می‌شود که حکم شرعی آب کشمش، همان حرمت خواهد بود.

بنا بر این عملیات آقای قیاس گر، «دلیل» است و نتیجه آن دلیل، آن است که آقای قیاس گر، مدعی می‌شود: (که شارع مقدس به حرمت آب کشمش دستور داده است) در صورتی که طبق فرض، شارع مقدس تنها حکم آب انگور را که حرمت باشد، بیان فرموده است.

و بهذا التقریر یندفع... بعضیها نسبت به تعریف مذکور انتقاد نموده‌اند که دلیل، و نتیجه آن، یک چیز از آب در می‌آید یعنی دلیل همان اثبات حکم حرمت برای آب

کشمش است و نتیجه دلیل، ایضاً همان اثبات حکم حرمت، برای آب کشمش خواهد بود.

و حال آن که دلیل، و نتیجه آن، باید جدای از هم و دو شیء مغایر هم باشند. وَجْهُ الدَّفْعِ... از بیان قبلی معلوم شد که انتقاد مزبور وارد نمی باشد چه آن که دلیل و نتیجه دلیل، دو شیء مغایر هم می باشند.

«دلیل» عبارت بود از عملیات آقای قیاس گز، آقای قایش، از ناحیه خود بخاطر وجود علت حکم، در «فرع» (آب کشمش)، حکم حرمت را به آن، عطا نمود و آن را همانند «آب انگور» محکوم به حرمت نمود.

و اما نتیجه این دلیل آن شد که حکم شارع در مورد «آب کشمش» از نظر قایش اثبات گردید بنابراین اصل دلیل شیء ای است و نتیجه آن شیء دیگری خواهد بود اصل دلیل عملیات قایش و اعطاء حکم از قبل او است، و نتیجه دلیل، اثبات حکم شارع برای «آب کشمش» است که حرمت شرب باشد.

کوتاه سخن باید بپذیریم که تعریف مذکور بهترین تعریف برای قیاس می باشد و تعریف قیاس را به «مساواة بین فرع و اصل» (مساوی بودن آب انگور با آب کشمش از نظر مُشکِز بودن) تعریف به مورد قیاس است نه تعریف خود قیاس یعنی مساوی بودن دو شیء در علت حکم، محل و موردی است که قیاس در آن، تطبیق می شود نه آنکه مساوی بودن دو شیء، معنا و مفهوم قیاس باشد «قیاس» همان «عملیات شخص قیاس گز است» که در مورد تساوی دو شیء از نظر علت، قابل تحقق خواهد بود.

۲- أَرْكَانُ الْقِيَاسِ

قیاس ۴ رُکن اساسی و بنیادی دارد که تحقق قیاس بدون آن چهار تارکن، غیر ممکن می باشد: ۱- «اصل» که همان مقیّس علیه «آب انگور» است و حکم آن از ناحیه شارع صادر شده و معلوم و مشخص می باشد.

۲- «فرع» یعنی مقیّس = چیزی که بغیر خود قیاس و سنجیده می شود که حکم شرعی آن معلوم نیست و آقای قایش می خواهد حکم شرعی آن را ثابت نماید و در

بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة». والمحل الاول، وهو المقيس، يسمى (فرعاً). والمحل الثاني، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلاً). والعلة المشتركة تسمى (جامعاً). وفي الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أي القاييس) لفرض استنتاج حكم شرعي لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعي، اذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

والعملية القياسية هي نفس حمل الفرع على الاصل في الحكم الثابت للاصل شرعاً، فيعطى القاييس حكماً للفرع مثل حكم الاصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة... وهكذا.

ومعنى هذا الاعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغي أن يكون محكوماً عند الشارع بمثل حكم الاصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الاعطاء او الحكم هو الذي يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للاصل من الحكم عند الشارع، ويكون هذا الاعطاء او الحكم او الاثبات او الحمل - ما شئت فعبّر - دليلاً عنده على حكم الله في الفرع.

وعليه:

(فالدليل): هو الاثبات الذي هو نفس عملية الحمل واعطاء الحكم للفرع من قبل القاييس.

(ونتيجة الدليل): هو الحكم بان الشارع قد حكم فعلاً على هذا الفرع بمثل حكم الاصل.

مثال فرضي «فرع = مقيس، همان آب کشمش است».

۳- «علت» یعنی جهت مشترک و جامع بین اصل و فرع، که در مثال فرضی همان «مسکر بودن» می باشد.

۴- «حکم» یعنی نوع حکم اصل باید معلوم باشد که آنرا برای فرع می خواهد ثابت نماید که همان «حرمت شرب» می باشد با چهار رکن مذکور «قیاس» محقق می شود.

فتكون هذه العملية من القاييس دليلا على حكم الشارع، لانها توجب اعتقاده اليقيني أو الظني بأن الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على مثل هذا التعريف بان الدليل - وهو الاثبات - نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه. وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الاثبات في الحقيقة - وهو عملية الحمل - عمل القاييس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل. وأما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وانما حصل للقاييس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التي أجراها.

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف افضل التعريفات وابعدها عن المناقشات. واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والاصل في العلة او نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياسا.

وعلى كل حال، لا يستحق الموضوع الاطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحا.

٢- اركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح ان للقياس اربعة اركان:

- ١- (الاصل)، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعا.
 - ٢- (الفرع)، وهو المقيس، المطلوب اثبات الحكم له شرعا.
 - ٣- (العلة)، وهي الجهة المشتركة بين الاصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى «جامعا».
 - ٤- (الحكم)، وهو نوع الحكم الذي ثبت للاصل ويراد اثباته للفرع.
- وقد وقعت ابحاث عن كل من هذه الاركان مما لا يهمنا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

۳- حجیه القیاس

ان حجیه کل اماره تناط بالعلم^(۱) - وقد سبق بیان ذلك في هذا الجزء أكثر من

۱- حجیت قیاس همانند بقیه امارات تنها در دو صورت (که صورت سوّمی نخواهد داشت) قابل اثبات است.

صورت اوّل آن است که قیاس باعث علم و یقین نسبت به حکم شرعی بشود یعنی آقای قیاس گز با عملیات مقایسه‌ای خود نسبت به حکم شرعی یقین و قطع حاصل نماید در این صورت قیاس منشأ علم می‌شود و حجیت علم ذاتی می‌باشد و حجیت قیاس به عنوان دلیل شرعی، ثابت خواهد بود.

صورت دوّم آن است که قیاس باعث پیدایش ظنّ و گمان نسبت به حکم شرعی بشود در این صورت نظر بر این که ظنّ بما هو ظنّ، (لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً) هیچ گونه اعتبار و حجّیتی ندارد، لذا باید دلیل قطعی و جزئی دیگری باشد تا بوسیله آن، ظنّ حاصل از قیاس، حجّت بشود.

بنا بر این راجع به حجیت قیاس از دو ناحیه مذکور باید بحث نماییم و خواهیم دید که قیاس، هر دو جهت حجّیت را فاقد می‌باشد و لذا از زمره امارات شرعیّه بیرون رفته و برای همیشه باید گور خود را گم نماید و در ذبّاله دان تاریخ مأوی و منزل گیرند.

۱- هَلِ الْقِيَّاسُ يُوجِبُ الْعِلْمَ؟

قیاس مورد بحث یکی از انواع تمثیل می‌باشد و تمثیل، نوعی از حجّت است که در علم منطق تمثیل را این چنین تعریف نموده‌اند: (إثباتُ حُكْمٍ لجزئٍ لثبوتِهِ فِي جُزْئٍ آخَرَ مُشَابِهٍ لَهُ)

«ثابت کردن حکمی را برای یک فرد و جزئی بخاطر ثبوت آن حکم در فرد و جزئی دیگری که مشابه با آن فرد اوّلی می‌باشد.»

و تنها چیزی را که تمثیل افاده می‌کند، احتمال است و بس، چه آن که تشابه دو شیء در یک امر و یا در چند امر، لازم نمی‌شود که هر دو شیء به یک حکم، محکوم باشند، بنا بر این قیاس هرگز افاده علم و یقین را ندارد و حتی اگر فرض کنیم که دو شیء، شباهت بسیار قوی با هم دارند و یا از جهات متعدّدی با هم شبیه

مرة - فالقياس، كباقي الامارات، لا يكون حجة الا في صورتين لا ثالث لهما:

۱- ان يكون بنفسه موجبا للعلم بالحكم الشرعي.

۲- ان يقوم دليل قاطع على حجيته، اذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم وحينئذ

لا بد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

۱- هل القياس يوجب العلم؟

ان القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه في المنطق - راجع (المنطق) للمؤلف ۲/ ۱۴۷-۱۴۹. وقلنا هناك: ان التمثيل من الادلة التي لا تفيد الا الاحتمال، لانه لا يلزم من تشابه شيئين في أمر، بل في عدة أمور، ان يتشابه من جميع الوجوه والخصوصيات.

نعم، اذا قوّيت وجوه الشبه بين الاصل والفرع وتعددت - يقوى في النفس الاحتمال حتى يكون ظنا ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لا يغني عن الحق شيئا.

غير انه اذا علمنا - بطريقة من الطرق^(۱) - ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت

هستند، احتمال يكسان بودن هر دو، در حکم شرعی، قوّت می یابد، و در نفس، اطمینان و ظنّ ایجاد نموده و به علم و یقین نزدیک خواهد شد ولی احتمال قوی و اطمینان قریب به علم، در اثبات حکم شرعی نقشی را ایفا نمی کند و فایده ای ببار نمی آورد و مسئله «قیافه» و قیافه شناسی (که گاهی دو شخص در ویژگی ها و بعضی خصصت ها شبیه هم می باشند یکی از آنها را می دانیم شرور است و حکم کنیم که دیگری هم شرور می باشد) ایضا تنها مفید احتمال و حداکثر افاده اطمینان خواهد کرد و ظنّ و گمان «لَا يُغْنِي عَنْ الْحَقِّ شَيْئاً».

۱- استاد مظفر از این عبارت تا عبارت (و لِأَجْلِ أَنْ يَتَّضِحَ الْمَوْضُوعُ...) که ۳۱ سطر می شود، حساب قیاس را از قیاس منطقی برهانی (که در اصطلاح فقها به «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» تعبیر شده است) را جدا می سازد.

به این کیفیت که قیاس مورد بحث در علم اصول که به «ابوحنیفه» منسوب می باشد، افاده علم نمی کند و اما آن چه که افاده علم می کند و حکم شرعی را به طور قطع ثابت می نماید «برهان منطقی» و بتعبیر فقها «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» نام دارد و غیر از قیاس معروف و مورد بحث، خواهد بود، لازم به نظر می رسد که یک مثال برای «قیاس» بیاوریم که چگونه حصول قطع را نسبت به حکم شرعی افاده نمی کند و یک مثال برای «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» بیاوریم که چگونه مفید جزم به حکم شرعی خواهد بود؟

مثال قیاس: در مورد «خَمْر» علم داریم که حکم شرعی آن حرمت است و عصیری که از نبیذ اخذ می شود، حکم شرعی آن نامشخص است و هر دو، جهت اشتراک و تشابه دارند که «مُسْکِرُ بُوْدُن» باشد چهار رکن اساسی قیاس موجود است:

۱- اصل = خَمْر، ۲- فَرْع = عصیر نبیذی، ۳- جامع = مُسْکِرُ بُوْدُن، ۴- حکم = حرمت شرب از ناحیه شارع برای اصل، ثابت است.

شخص قیاس گر می گوید علت «حرمت شرب»، مسکر بودن است و نظر بر این که مسئله «سُکِر» در عصیر نبیذی ایضاً موجود است و لذا حکم خَمْر را برای عصیر نبیذی ثابت می کند یعنی عصیر نبیذی را به «خَمْر» قیاس می نماید و حکم حرمت شرب را برای عصیر نبیذی به اثبات می رساند.

منتهی مسئله وجود «سُکِر» در «خَمْر» و «عصیر نبیذی» یک مسئله وجدانی است و با وجدان قابل درک است و اما این که علت تامه حکم (حرمت شرب) «مسکر بودن» باشد از طریق عقل ثابت نمی شود چه آن که درک ملاکات و علل تامه احکام از قلمرو ادراک عقل بیرون است و عقل نتوانست از آن است که بتواند ملاک احکام را درک نماید و ثابت نماید که علت تامه حرمت شرب خمر، مسکر بودن است تا حرمت شرب، برای عصیر کشمش، ایضاً ثابت بشود.

و بلکه آشنایی به ملاکات احکام از طریق سمعی و از ناحیه مبلّغین احکام (ائمّه و انبیاء علیهم السلام) امکان دارد و با دلیل عقلی از طریق کشف ملازمه ممکن است احکام و بعضی ملاکات احکام را درک نمود و لکن در مسئله قیاس چنین ملازمه ای

الحکم فی الاصل عند الشارع، ثم علمنا ایضا بأن هذه العلة التامة موجودة بخصوصياتها فی الفرع - فانه لا محالة يحصل لنا، علی نحو الیقین، استنباط ان مثل هذا الحکم ثابت فی الفرع کثوته فی الاصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ویکون من القیاس المنطقی البرهانی الذی یفید الیقین.

ولکن الشأن کل الشأن فی حصول الطریق لنا الی العلم بان الجامع علة تامة للحکم الشرعی. وقد سبق ص ۲۶۹ من هذا الجزء ان ملاکات الاحکام لا مسرح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلي فیها، فلا تعلم الا من طریق السماع من مبلغ

وجود ندادر، بنا براین قیاس موجب حصول قطع و یقین نسبت به حکم شرعی نخواهد شد.

مثال «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» و «برهان منطقی»:
مثلاً: در مورد «مَاءُ الْبَشْرِ» (آب چاه) ثابت شده است که شارع مقدس فرموده است: (مَاءُ الْبَشْرِ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ لَّأَنَّ لَهُ مَادَّةً) یعنی آب چاه با ملاقات شیء نجس، نجس نمی شود بعلمت این که آب چاه دارای ماده و جریان و جوشش است.
مسئله مذکور مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ نام دارد یعنی به علمت حکم، تصریح شده می دانیم و که علمت تامة عدم نجاست، جاری بودن آب چاه می باشد، و می توانیم حکم عدم نجاست را برای هر آبی که جریان و جوشش داشته باشد، ثابت نماییم مثلاً: آب خزینة حَمَّام را می توانیم به «عدم نجس شدن» با ملاقات نجس، محکوم نماییم بخاطر این که علمت تامة نجس نشدن، در آب خزینة حَمَّام موجود است که ماده و جوشش و جریان داشتن است.

مسئله مذکور را بصورت برهان منطقی در می آوریم: صغری: مَاءُ الْحَمَّام لَهُ مَادَّةٌ... کبری: (وَ كُلُّ مَادَّةٍ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ بِمُقْتَضَى التَّغْلِيلِ فِي الْحَدِيثِ...)، نتیجه: (فَمَاءُ الْحَمَّام لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ).

کوتاه سخن مثال مذکور مصداق برای قیاس نمی باشد بلکه نام آن، در منطق «قیاس برهانی» است و در فقه به «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» نام گذاری شده است و مفید یقین به حکم شرعی خواهد بود و راجع به مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ بحث خواهیم نمود.

الاحكام الذي نصبه الله تعالى مبلغا وهاديا. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها أن أصل تعليل الحكم بالملاك لا يعرف الا من طريق السماع لانه أمر توقيفي، أما نفس وجود الملاك في ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم في الخمر لا يمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالدلة السمعية، أما وجود الاسكار في الخمر وغيره من المسكرات فأمر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك في التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلى كل حال، فان السر في ان الاحكام وملاكاتها لا مسرح للعقول في معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والاشارات التي لا تعرف الا من قبل واضعها، ولا تدرك بالنظر العقلي، إلا من طريق الملازمات العقلية القطعية التي تكلمنا عنها فيما تقدم في بحث الملازمات العقلية في الجزء الثاني. وفي دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لا يشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس عليه.

نعم اذا ورد نص من قبل الشارع في بيان علة الحكم في المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به في تعدية الحكم الى المقيس بشرطين: (الاول) ان نعلم بان العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت، و(الثاني) ان نعلم بوجودها في المقيس. والخلاصة: ان القياس في نفسه لا يفيد العلم بالحكم، لانه لا يتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. وفي الحقيقة إن منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتي بيانه. وكذلك قياس الأولوية.

ولأجل ان يتضح الموضوع^(۱) أكثر نقول: ان الاحتمالات الموجودة في كل قياس

۱- استاد مظفر برای توضیح بیشتر مطلب و این که از قیاس، علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نمی شود می فرماید در مورد قیاس پنج تا احتمال وجود دارد و

در صورتی، قیاس می تواند افاده علم نماید که هر پنج تا احتمال نفی و رفع بشود و احتمالات پنج گانه فقط با ورود نص، قابل رفع می باشند چنان چه در مورد «ماء بئر»، نص و روایت داشتیم.

کوتاه سخن با وجود یکی از احتمالات، کمر قیاس می شکنند و از افاده قطع نسبت به حکم شرعی عاجز خواهد شد و احتمالات از این قرار است:

۱- اِحْتِمَالٌ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ فِي الْأَصْلِ... در مثال قیاس عصیر کشمش را به عصیر عنبی، دو تا احتمال جلو آقای قیاس گر را می گیرد و او را از انجام عملیات قیاس باز خواهد داشت و آقای قیاس گر اولاً باید هر دو احتمال را رفع نماید و سپس دست به عملیات قیاس بزند و حکم «أصل» را برای «فروع» ثابت نماید و آن دو احتمال این است:

(۱) احتمال می رود که علت حرمت عصیر انگوری، در نزد خداوند، مُشَكَّرٌ بودن نباشد و بلکه شاید علت آن، چیزی دیگری باشد.

(۲) احتمال می رود که اصلاً حرمت عصیر عنبی، در نزد خداوند، علتی نداشته باشد و خداوند بدون جهت و علتی، حرمت شرب را برای (عصیر عنبی، جعل نموده است، مؤید احتمال دوم همان معتقدات عاملین به قیاس است یعنی آنها احکام الله را معلّل به مصالح و مفاسد نمی دانند.

خلاصه سخن، مرحوم مظفر تحت شماره ۱ تنها یک احتمال را بطور رسمی ذکر نموده است ولی از عبارت کتاب دو احتمال استفاده می شود و علی ای حال آقای قیاسگر زمانی می تواند عملیات قیاس را انجام بدهد و علم و یقین نسبت به حکم شرعی حاصل نماید که هر دو احتمال را رفع نماید و هر دو احتمال بقوت خود باقی می باشد و لذا نه تنها علم و قطع برای او حاصل نمی شود که ظن و گمان به ثبوت حکم شرعی برای فرع پیدا نخواهد کرد.

۲- اِحْتِمَالٌ أَنَّ هُنَاكَ وَضْفاً... در همان مثال مذکور احتمال دیگری ایضا برای آقای قیاس گر ایجاد مزاحمت می کند و آقای قیاس باید این مزاحمت را از سر راه خود بردارد و سپس با عملیات قیاس حکم أصل را برای فرع، ثابت نماید، و آن

احتمال این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، تنها مسکر بودن نباشد و بلکه وصف آخری در عصیر عنبی موجود است که مجموع مسکر بودن و آن وصف، علت برای حرمت می باشند.

و آن وصف حتماً در عصیر نبیدی موجود نمی باشد بنا بر این آقای قیاس گز از کجا، علم به ثبوت حرمت برای فرع، حاصل خواهد کرد؟

۳- احتمال سوّم آن است که شاید آقای قایّش یک چیز بیگانه ای را به علت حکم اضافه کرده باشد که دخالت در ثبوت حکم حرمت، برای مقیّس علیه (عصیر عنبی) ندارد و لذا از قیاس، علم و یقین به ثبوت حکم، برای «فرع» حاصل نخواهد شد (مؤلف) این احتمال سوّم نامفهوم است شاید مراد صاحب کتاب، همان احتمال دوّم باشد.

۴- احتمال چهارمی که مانع از کار آقای قایّش می شود این است که علت حرمت «عصیر عنبی» تنها «مسکر بودن» نمی باشد بلکه علت تامّه (مسکر بودن عصیر عنبی) است یعنی مسکر بودن، علاوه بر این که منسوب به «عصیر عنبی» باشد، علت است و لذا با وجود احتمال مزبور آقای قایّش نمی تواند قطع به ثبوت حکم در عصیر کشمش، پیدا نماید، مثلاً در مورد بیع فرموده اند که جهل بَثْمَن (عوض) موجب فساد بیع خواهد شد و اگر علم داشته باشیم که علت فساد و بطلان بیع، جهل بَثْمَن (عوض) می باشد نمی توانیم مثلاً نکاح را به بیع مقایسه کنیم و بگوییم که جهل به مقدار مهر، باعث فساد و بطلان نکاح می شود چه آن که احتمال دارد که جهل به ثَمَن و عوضی که منسوب به بیع است، علت برای فساد و بطلان بشود نه جهل به مطلق عوض و ثمن، بنا بر این با وجود چنین احتمال، آقای قایّش نمی تواند قطع به ثبوت حکم برای مقیّس حاصل نماید.

۵- احتمال پنجمی که مانع از علمیات قیاس می شود این است که شاید علت حرمت عصیر عنبی، با جمیع خصوصیاتش در عصیر کشمش، تحقق نیابد و لذا اطمینان نداریم که حتماً حکم حرمت برای عصیر نبیدی هم ثابت می باشد (احتمال پنجم در حقیقت همان احتمال دوّم است).

خمسة ومع هذه الاحتمالات لا تحصل الملازمة بين حكم الاصل وحكم الفرع، ولا يمكن رفع هذه الاحتمالات الا بورود النص من الشارع؛ والاحتمالات هي:

۱- احتمال ان يكون الحكم في الاصل معللا عند الله بعللة أخرى غير ما ظنه القایس. بل یحتمل علی مذهب هؤلاء ألا يكون الحكم معللا عند الله بشيء أصلا، لانهم لا يرون الاحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد وهذا من مفارقات آرائهم فانهم اذا كانوا لا يرون تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعي في المقيس عليه بالعللة التي يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

۲- احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم الى ما ظنه القایس علة بان يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القایس أصاب في أصل التعليل.

۳- احتمال ان يكون القایس قد اضاف شيئا اجنبيا الى العلة الحقيقية لم يكن له دخل في الحكم في المقيس عليه.

۴- احتمال ان يكون ما ظنه القایس علة - ان كان مصيبا في ظنه - ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف الى موضوعه «اعني الاصل» لخصوصية فيه. مثال ذلك:

لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعا في افساد البيع، واراد ان يقيس على البيع عقد النكاح اذا كان المهر فيه مجهولا. فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض في البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسري الحكم الى كل معاوضة، حتى في مثل الصلح

علی ایّ حال تا مادامی که احتمالات مذکور برای شخص قایس، موجود باشد، حصول علم و یقین به ثبوت حکم برای مقیس حاصل نمی شود و احتمالات مزبور بوسیله ادله سمعیّه و یا با بیان شارع مقدّس قابل رفع می باشند و فرض بر این است که ادله سمعیّه در کار نمی باشد.

المعاوضي^(۱) والنكاح باعتبار أنه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.
 ۵- احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو غير متوفرة بخصوصياتها في المقيس.
 وكل هذه الاحتمالات لابد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الادلة السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة^(۲) بطريق برهان السبر والتقسيم. وبرهان

۱- صلح بر دو قسم است، صلح غیر معاوضی که عوض ندارد و صلح معاوضی که دارای عوض می باشد مثلاً: صاحب کتاب اصول فقه، استفاده از کتاب اصول فقه را برای کسی مصالحه می کند گاهی در مقابل آن عوضی دریافت می کند و گاهی بلاعوض صلح می نماید در مسئله صلح معاوضی، جهل به ثَمَن و عَوَض، موجب بطلان صلح نمی شود مثلاً: زید و عمر از همدیگر طلب کار و بدهکار است و مقدار طلب نامعلوم است و با هم صلح می کنند که هیچکدام از دیگری طلبکار نباشد، و همچنین در مسئله نکاح به اعتبار این که در مسئله نکاح عوض و معاوضی موجود است عوض (مَهْر) می باشد و «مَعْوَض» جناب حضرت (بُضْع) است که بزرگترین فیلسوفان جهان فلسفه و دانشمندان دنیای علم و مبارزان عالم مبارزه و سیاستمندان ترین سیاستمداران جهان سیاست، در مقابل او کمر خم نموده و سر تعظیم فرود می آورند، اگر «مَهْر» نامشخص باشد، باعث فساد و بطلان نکاح نخواهد شد.

۲- برهان «سَبْر و تقسیم» همان طوری که از نامش (سَبْر = امتحان و آزمایش، تقسیم = قسمت)، پیدا است این است که جمیع احتمالات را در مورد شیء مورد بحث می شماریم و با دلیل وجدانی و بدیهی یک یک احتمالات را نفی می کنیم و تنها یک احتمال باقی می ماند و روی آن یک احتمال حساب باز می کنیم و آن را معیار اصلی قرار خواهیم داد.

بعضیها از راه برهان مذکور خواسته اند بقیاس بال و پری بدهند و ثابت نمایند که، قیاس، باعث حصول علم به حکم شرعی می شود مثلاً در مورد گندم، حرمت «رَبَا» از ناحیه شارع جعل شده است و راجع به علّت حرمت «رَبَا» در گندم، سه تا احتمال

داده می شود:

- ۱- علّت حرمت «رَبَا» در گندم طعام بودن آن است.
- ۲- علّت حرمت «رَبَا» در گندم، قُوت بودن آن است (قُوت جمع آن «أَقْوَات» است و به معنای رزق و روزی، خواهد بود یعنی گندم بخاطر آن که جزء ارزاق است لذا حرمت «رَبَا» برایش جعل شده است).
- ۳- علّت حرمت ربا در گندم کَیْل بودن آن است یعنی اندازه و مقدار گندم با وزن و پیمانه، مشخص می شود نه با عدد و شمارش و به این خاطر «رَبَا» در گندم حرام خواهد بود.

هر دو احتمال اول و دوم باطل می باشد پس معلوم می شود که علّت حکم حرمت ربا، همان کیل است و هر چیزی که در آن، کیل مطرح باشد، حکم حرمت «رَبَا» برای آن ثابت می شود و بدین سان قیاس باعث حصول قطع به ثبوت حکم شرعی در غیر گندم مانند جَوْ و عَدَس و غیر ذالک خواهد شد.

أَقُولُ: مِنْ شَرْطِ بُرْهَانِ السَّبْرِ وَ التَّفْسِيمِ... می فرماید برهان سبر و تقسیم شرایطی دارد و در صورت وجود شرایط، برهان مزبور، برهان حقیقی و مفید یقین می شود. یکی از شرایط (که در ما نحن فیه موجود نیست) آن است که تقسیم احتمالات باید به صورت خَصْر عقلی و از طریق قسمت ثنایی (دو تایی) باشد یعنی تقسیم باید مردّد بین نفی و اثبات باشد که اجتماع هر دو احتمال غیر ممکن و قسم سوّم هم در کار نباشد مانند تقسیم حیوان را به ناطق و غیر ناطق.

و اما در ما نحن فیه احتمالات مبتنی بر خَصْر عقلی نمی باشد بلکه در ما نحن فیه احتمالات منحصر به سه تا نیست بلکه شاید علّت حرمت «رَبَا» در گندم علاوه بر آن سه احتمال، احتمالات دیگری باشد که آقای قیاس گر، غافل از آنها می باشد. بنا بر این احتمالات دیگری هم وجود دارد که آقای قیاس اصلاً آنها را تصوّر نکرده است (وَ مِنْ الإِحْتِمَالَاتِ أَنْ تَكُونَ... شاید علّت حرمت، هم طعم و هم قوت و هم کیل و هم چیز دیگری باشد).

وَ مِنْ الإِحْتِمَالَاتِ أَنْ يَكُونَ مِلَاكُ الْحُكْمِ شَيْئًا آخَرَ... شاید علّت حرمت،

چیزی باشد که غیر از آن سه چیز مذکور است که قَایِس احتمال داده است، یعنی احتمال دارد که عِلّت حرمت «رَبّنا» در گندم، مربوط به خود گندم نباشد و بلکه مربوط به صاحبان گندم باشد چنان چه در آیه ۱۶۰ سوره نساء عِلّت حرمت طِیّبات را، چیزی که خارج از اوصاف اشیاء طِیّیه است، معرّفی نموده است که آن، عِصیان و معصِیّت و خلافتکاری های مردم یهود می باشد.

بنا بر این عِلّت حرمت «رَبّنا» را در گندم نباید در خود گندم جستجو نماییم شاید عِلّت حرمت چیزی خارج از اوصاف گندم و امثال آن باشد.

بَلْ مِنَ الْاِخْتِمَالَاتِ عِنْدَ هَذَا الْقَایِس... شاید حکم حرمت «رَبّنا» در گندم، اصلاً عِلّتی نداشته باشد و شارع مقدّس بدون عِلّت و سببی حکم مذکور را جعل کرده باشد (چنان چه طرفداران قیاس که برادرانِ اهل سنّت هستند، احکام شرعیّه را تابع مصالح و مفاسد نمی دانند) علی ایّ حال برهان سَبَر و تقسیم ایضاً نتوانست کاری برای قیاس، صورت بدهد و مشکلی را از آن حل نماید و تنها چیزی که جریان برهان مزبور در مورد قیاس، ببار دارد، «احتمال» است و یا حداکثر ظنّ بشوئ حکم شرعی برای مقیّس، حاصل می شود و این ظنّ «لَا یُغْنِی عَنْ الْحَقِّ شَیْئاً» حجّیّت و اعتبار چنین ظنّ، ثابت و محرز نخواهد بود.

وَ فِی الْحَقِیْقَةِ أَنَّ الْقَایِلِیْنَ بِالْقَیَاسِ... از مباحث گذشته معلوم شد که جناب «قیاس» افاده قطع و جزم نسبت به حکم شرعی را ندارد و حتّی خود عاملین به قیاس چنین لقمه بزرگی را نمی خواهند بدهن شان بگذارند و اگر بگذارند، نمی توانند قُوْرّت و فرو بدهند، و اگر قُوْرّت و فرو بدهند، نمی توانند هضم نمایند یعنی حصول قطع و یقین را از قیاس ادّعا ندارند و نهایت چیزی را که از قیاس انتظار دارند این است که قیاس، ظنّ بحکم شرعی را افاده می کند منتهی ظنّ حاصل از قیاس را از باب ظنّ خاصّ حجّت می دانند.

در مباحث بعدی همین جهت را مورد بررسی قرار می دهیم که آیا ظنّ حاصل از قیاس از باب ظنّ خاصّ حجّیّت و اعتباری دارد و خواهیم دید که دلیل بر حجّیّت آن در کتاب و سنّت وجود ندارد و با اجماع و دلیل عقل ایضاً حجّیّت آن ثابت

السبر والتقسيم عبارة عن عَدِّ جميع الاحتمالات الممكنة. ثم يقام الدليل على نفي واحد واحد حتى ينحصر الأمر في واحد منها. فيتعين، فيقال مثلاً: حرمة الربا في البر؛ أما ان تكون معللة بالطعم، او بالقوت، او بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به.

اقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية^(۱) التي تتردد بين النفي والاثبات. وما يذكر من الاحتمالات في تعليل الحكم الشرعي لا تعدو ان تكون احتمالات استطاع القاييس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا أنها مبنية على الحصر العقلي المردد بين النفي والاثبات.

واذا كان الامر كذلك فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً. ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

نخواهد شد.

توضیح عبارت:

قَوْلُهُ «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّت لَّهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا».

«بخاطر ظلم و ستمی که یهود کردند و به خاطر بازداشتن مردم را از راه خدا، قسمتی از چیزهایی که پاک و پاکیزه بود بر آن‌ها تحریم کردیم و آنان را از استفاده کردن از آن محروم ساختیم».

منظور از تحریم طیبات همان است که در آیه ۱۴۶ سوره انعام به آن اشاره شده است که می فرماید: (ما بخاطر ظلم و ستم یهود (ربا خواری می کردند و اموال مردم را بناحق می خوردند و مردم را از راه خدا باز می داشتند) هر حیوانی که «سَم چاک» نباشد مانند شتر، را بر آن‌ها حرام کردیم و پیله و چربی گاو و گوسفند را که مورد علاقه آن‌ها بود نیز بر آن‌ها تحریم نمودیم مگر آن قسمتی که در پشت حیوان و یا در اطراف أمعاء و روده‌ها و یا مخلوط به استخوان بود».

مما احتمله القایس. ومن الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن اوصاف المقيس عليه لا يمكن ان يهتدى اليه القایس، مثل التعليل في قوله تعالى (سورة النساء ١٦٠): «فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم»، فان الظاهر من الآية ان العلة في تحريم الطيبات عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء. بل من الاحتمالات عند هذا القایس الذي لا يرى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لا تكون له علة.

وعلى كل حال، فلا يمكن ان يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من الاحتمال. واذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالاخير الى الظن (وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً). وفي الحقيقة ان القائلين بالقياس لا يدعون افادته العلم، بل اقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفي البحث الآتي نبحت عن ادلة حجتيه:

مرکز تحقیات کلامی و فقهی اسلامی

٢- الدليل على حجیة القیاس الظنی: (١)

١- همان طوری که در اوائل بحث قیاس یاد آور شدیم، راجع به قیاس از دو ناحیه به بحث و بررسی می پردازیم ناحیه اول مربوط به این بود که آیا قیاس موجب قطع به حکم شرعی می شود یا نه؟ در حدود چهار صفحه و نیم کتاب، در این رابطه بحث نمودیم و به این نتیجه رسیدیم که قیاس در حد ذات، افاده علم نمی کند و هم اکنون در ناحیه دوم (که آیا ظن حاصل از قیاس حجیت دارد یا نه؟ به بحث می نشینیم.

از نظر علماء امامیه همان طوری که مکرراً یاد آور شدیم قیاس، هیچ گونه اعتباری ندارد و ظن حاصل از آن مشمول عموماتی است که عمل به ظن را تحریم نموده و دلیل قطعی بر حرمت عمل به قیاس، از ناحیه اهل بیت علیهم السلام موجود است.

بعد ان ثبت ان القياس في حد ذاته لا يفيد العلم، بقي علينا ان نبحث عن الادلة على حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا في خبر الواحد، والظواهر، فنقول:

أما نحن - الامامية - ففي غنى عن هذا البحث، لانه ثبت لدينا على سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس؛ فقد تواتر عنهم النهي عن الاخذ بالقياس، وان دين الله لا يصاب بالعقول، فلا الاحكام في انفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

على انه يكفينا في ابطال القياس ان يبطل ما تمسكوا به لاثبات حجيته من الأدلة، لنرجع الى عمومات النهي عن اتباع الظن وما وراء العلم.

اما غيرنا - من اهل السنة الذين ذهبوا الى حجيته - فقد تمسكوا بالأدلة الاربعة: الكتاب والسنة والاجماع والعقل. ولا بأس ان نشير الى نماذج من استدلالاتهم^(۱) لنرى ان ما تمسكوا به لا يصلح لاثبات مقصودهم، فنقول:

مرکز تحقیقات کلامیه و فقهیه

بنابر این از نظر علماء شیعه نیازی وجود ندارد که ظنّ حاصل از قیاس مورد استدلال واقع شود و با ادله حجّیت آن همانند ظنّ حاصل از خبر واحد به اثبات برسد و علماء سنی که عمل به قیاس را جایز می دانند باید با ادله ای، حجّیت ظنّ حاصل از قیاس را ثابت نمایند و اینک به سراغ استدلال عاملین به قیاس (که با ادله اربعه (کتاب و سنت و عقل و اجماع) برای حجّیت قیاس استدلال نمودند) می رویم و یک یک دلایل آنها را رد نموده و قیاس را همراه با ظنّ حاصل از آن، به دست ادله ناهیه از عمل به ظنّ، می سپاریم، تا به کلی و برای همیشه از هستی و اعتبار ساقط شود.

۱ - «نماذج» از ماده مذج است (مَذَجَ الشَّيْءُ) ای اِتَّسَعَ وَ اِتَّفَع.

یعنی به تفصیل از استدلال های آنها، اشاره می کنیم:

قَوْلُهُ إِنَّ الْإِغْتِيَارَ هُوَ الْإِتِّعَادُ لَقَدْ... ص ۴۱۷، س ۳.

اتخاذ یعنی پند و اندرز گرفتن.

قوله من باب تشبّه الفريق بالطحلب... ص ۴۲۰، س ۱۲.

الدلیل من الآیات القرآنیة: (۱)

طحلب عبارت است از شیء سبز رنگی که روی آب بوجود می آید و «خزه» تعبیر می کنند می گویند: (طحلب الماء) یعنی آب «خزه» بست، آب خزه گرفت و یا می گویند (طحلبت الارض): زمین از گیاه سبز شد. (الغریق یتشبث با الطحلب) یعنی غریق به طحلب و شیء سبز رنگ «خزه»، متوسل می شود و به آن چنگ می زند و با این توسل هرگز نجات نمی یابد.

۱- از جمله دلائلی که برای اثبات حجیت قیاس از ناحیه عاملین به قیاس ذکر شده است آیه (۲) سوره حشر می باشد (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) «ای هوشیاران از این داستان پند و عبرت بگیرید».

مبنی بر این که «اعتبار» به معنای عبور کردن و گذر کردن و تعدی دادن حکم اصل را به فرع می باشد و قیاس هم به همین معناست یعنی حکم ثابت برای خمر را عبور بدهیم بسوی (عصیر نبیدی) که فرع است و عصیر نبیدی را محکوم بدانیم به حکمی که برای (خمر) جعل شده است که همان حرمت شرب باشد. وَفِيهِ أَنْ يُعْتَبَرَ... ما حصل جواب این است که «اعتبار» از نظر لغت در چند معنا بکار می رود:

۱- به معنای عبور کردن و گذشتن و رد شدن، می گویند: (عَبَرَ السَّيْلَ) سیل عبور کرد، گذشت، راه را طی کرد، (عَبَرَ النَّهْرَ) از رودخانه گذشت.

۲- به معنای تعبیر کردن، می گویند: (عَبَرَ الرَّؤْيَا) خواب را تعبیر کرد.

۳- به معنای بررسی کردن و آزمایش، می گویند: (اعْتَبَرَ الشَّيْءَ) چیزی را بررسی کرد، آزمایش کرد، شمرد.

۴- به معنای اتعاذ، عبرت گرفتن و پند گرفتن، می گویند: (اعْتَبَرَ بِهِ) از آن پند گرفت و آن چه که در آیه مبارکه مناسب با کلمه (فَاعْتَبِرُوا) است همان معنای چهارم است (فَاعْتَبِرُوا) یعنی پند و اندرز بگیرید چه آن که آیه در مورد کسانی نازل شده است که اهل کتاب بودند و به کفر و شرک گرویدند.

چنان چه آقای ابن حزم، (یکی از علماء اهل سنت و جماعت) در کتاب خود بنام

(منها) - قوله تعالى - (الحشر ۲): «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْإِبْصَارِ»، بناء على تفسیر الاعتبار بالعبور والمجاوزه، والقياس عبور ومجاوزه من الاصل الى الفرع. و(فيه) إن الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الأنسب بمعنى الآية الواردة في

«إِبْطَالُ الْقِيَاسِ» فرموده است که اگر جمله (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْإِبْصَارِ) مربوط به قیاس بود باید در ذیل آیه و یا در حدیث یا روایتی، بیان می شد که چه چیز را قیاس کنیم و چه وقتی قیاس نمائیم و به چه چیز عمل مقایسه را انجام بدهیم و اگر زمان قیاس و اشیاء مورد قیاس معرفی می شد ما طبق آن عمل می کردیم و از محدوده معین شده تجاوز نمی کردیم و خلاصه معلوم است که آیه مبارکه هیچ گونه رابطه ای با قیاس ندارد.

وَمِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى (بَس) آیه ۷۸ و ۷۹ - یکی از آیات این است:

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ؟ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ).

«شخصی از کنار گورستانی عبور کرد با استخوان مرده ای روبرو شد آن را بدست گرفته بود با خود گفت الآن می روم و با محمد (ص) مواجهه نموده او را محکوم می سازم، آمد حضور حضرت رسول خدا (ص) و با حالت تمسخر گفت چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می کند؟

قرآن جواب می دهد: بگو زنده می کند کسی که در ابتداء خلقت آن را حیات و زندگی بخشیده است.

کیفیت استدلال از این قرار است: خداوند به قیاس مساوات مسئله احیاء و زنده کردن انسان را در ابتداء خلقت، با مسئله احیاء و زنده کردن انسان را پس از آن که بصورت رمیم و استخوان پوسیده در آمده، مقایسه نموده است و حکم ثابت برای انسان، در ابتداء خلقتش که قدرت الهی بر احیاء آن باشد را برای مقیس (انسان بصورت رمیم و خاکستر) ثابت نموده است و اگر قیاس حجیت و اعتبار نداشت، استدلال به آیه برای اثبات قدرت الهی نسبت به احیاء رمیم، از صحت برخوردار نبود بنا بر این عمل به قیاس به حکم آیه مذکور، جائز و صاحب اعتبار خواهد بود.

الذين كفروا من أهل الكتاب، اذ قذف الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. وأين هي من القياس الذي نحن فيه؟

وقال ابن حزم في كتابه إبطال القياس ص ۳۰: «ومحال أن يقول لنا: فاعتبروا يا أولي الأبصار، ويريد القياس، ثم لا يبين لنا في القرآن ولا في الحديث: أي شيء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (على أي نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب أن نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرّم علينا أن نقيس ما لا نص فيه جملة، ولا نتعدى حدوده».

و(منها) - قوله تعالى (يس ۷۸-۷۹): «قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة»، باعتبار أن الآية تدل على مساواة النظر للنظر، بل هي استدلال بالقياس لافحام من ينكر أحياء العظام وهي رميم. ولولا أن القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و(فيه) إن الآية لا تدل على هذه المساواة^(۱) بين النظرين كنظيرين في أية جهة

مرکزیت کتب و نشر اسلامی

۱- می فرماید: آیه مبارکه هرگز دلالت بر چنان مساواتی ندارد و استدلال به آیه از باب قیاس نخواهد بود بلکه آیه مورد نظر، بخاطر رفع استغراب و استعجاب منکرین زنده شدن انسان پس از مرگ، ملازمه و تلازمی را بین قدرت خداوند بر خلقت انسان در حالی که مسبوق به عدم بوده و بین قدرت خداوند بر خلقت انسان، در حالیکه بصورت رَمیم و استخوان پوسیده در آمده، اشاره می نماید و ماجرایی ملازمه از این قرار است: وجود ملزوم (قدرت خداوند بر ایجاد و ابداع انسان در ابتداء امر (در حالیکه هیچ وجودی نداشته) ثابت و لازم آن (قدرت الهی بر ایجاد انسان پس از آن که وجود داشته و به صورت رَمیم و خاکستر در آمده) بتوسط ملازمه ثابت می شود چه آن که از لازمه قدرت داشتن بر ایجاد و ابداع شیء، قدرت داشتن بر اعاده آن شیء می باشد و مسئله ابداع و ایجاد انسان را در حالیکه معدوم بوده، مشکل تر است از مسئله ساختن انسان را از خاکستر و ذرات پراکنده. آیه مبارکه با معرفی مطلب مذکور به استغراب منکرین (و این که چگونه

استخوان‌های پوسیده و رمیم، بصورت انسان در می‌آیند) را پاسخ داده است که اصلاً ربطی به قیاس مساواة ندارد.

«قیاس مساواة» آن طوری که در علم منطق معرفی نموده‌اند، آن است که دارای صغری و کبری و نتیجه می‌باشد و صدق نتیجه آن، بستگی دارد بر این که یک مقدمه خارجی، باثبات برسد مثلاً می‌گوئیم الف مساوی «ب» و «ب» مساوی «ج» قَالَف، مُسَاوِلِ «ج» صداقت نتیجه زمانی ثابت می‌شود که یک مقدمه خارجی ثابت باشد و آن مقدمه خارجی این است (كُلُّ مُسَاوِي الْمُسَاوِي مُسَاوٍ) و یا مثلاً بگوئیم: الْجِسْمُ جُزْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ، وَالْحَيَوَانُ جُزْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ، فَالْجِسْمُ جُزْءٌ مِنَ الْإِنْسَانِ.

وَلَوْ صَحَّ أَنْ يُرَادَ مِنَ الْآيَةِ الْقِيَاسُ فَهُوَ نَوْعٌ مِنْ قِيَاسِ الْأَوَّلِيَّةِ... جواب دوم: بر فرضی که مسئله قیاس در مورد آیه صحیح باشد، از نوع قیاس اولویت است و در سابق گفتیم که قیاس اولویه، همان تمسک به مفهوم موافق کلام است که موجب قطع و یقین می‌شود چنان چه حرمت ضرب و شتم پدر و مادر را از طریق قیاس اولویه و مفهوم موافق آیه (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَف...) استفاده می‌کردیم و حساب قیاس محل بحث که تنها مفید ظن می‌باشد و همچنین قیاس مساواة، جدای از قیاس اولویت است. وَقَدْ اسْتَدَلُّوا بِآيَاتٍ آخَرَ... ص ۴۰۷، س ۱۰. در سوره مائده آیه ۹۵ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُهُ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ».

اگر کسی در حال احرام عمداً صیدی را کشت، باید کفاره بدهد و کفاره‌اش مثل آن چهار پایی است که کشته است.

یعنی اگر مثلاً شتر مرغ را کشته، مماثل او را که شتر است، کفاره بدهد و اگر «آهو» را کشته مماثل او را که گوسفند است، کفاره بدهد و اگر گاو وحشی را کشته، باید گاو اهلی، کفاره بدهد.

کیفیت استدلال این است که حکم مماثل را به مماثل، قیاس کرده است. جواب:

كانت، كما انها ليست استدلالا بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، اذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية أن تثبت الملازمة بين القدرة على إنشاء العظام وإيجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة على إحيائها من جديد، بل القدرة على الثاني أولى، واذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة على انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد أن يثبت اللازم (وهو القدرة على إحيائها وهي رميم). واين هذا من القياس؟

ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب اثبات حجيته، وهو الذي يبتنى على ظن المساواة في العلة؟

وقد استدلوا بآيات أخر مثل قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النعم)، (يأمر بالعدل والاحسان). والتشبهت بمثل هذه الآيات لا يعدو ان يكون من باب تشبهت الغريق بالطحلب - كما يقولون -.

مرکز تحقیق کتب و تفسیر علوم اسلامی

الدليل من السنة: (۱)

آیه مذکور اصلاً ربطی به قیاس مورد بحث ندارد. چهارمین آیه‌ای که مورد استدلال قرار گرفته است آیه ۹۰ سوره نحل است «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» کیفیت استدلال این است که عدل بمعنای مساواة است و با مورد قیاس یکسان می باشد.

استاد مظفر می فرماید استدلال بآیات مذکور جهت نجات قیاس از سقوط در دریای بی اعتباری مثل تشبث غریق است بطحلب و آیات مذکور اصلاً ربطی بقیاس ندارد.

۱- طرفداران قیاس در رابطه با حجیت ظن حاصل از قیاس، روایات و احادیثی از رسول الله (ص) روایت نموده‌اند که سه تا از آنها را مورد توجه قرار می دهیم و معلوم خواهد شد که هیچ یک از روایات، طرفداران قیاس را در اثبات مدعایشان یاری نخواهد داد.

رووا عن النبي ﷺ احاديث لتصحيح القياس لا تنهض حجة لهم. ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

(منها) - الحديث المأثور عن معاذ ان رسول الله ﷺ بعثه قاضيا الى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضي اذا لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله؟ قال معاذ: (اجتهد رأيي ولا آلو)، فقال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله».

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأي. واجتهاد الرأي لا بد من رده الى أصل، والا كان رأيا مرسلا، والرأي المرسل غير معتبر. فانحصر الامر بالقياس. و(الجواب): ان الحديث مرسل لا حجة فيه^(١)، لأن راويه - وهو الحارث بن

مِنْهَا الْحَدِيثُ الْمَأْثُورُ عَنْ مَعَاذٍ... محل شاهد در حديث معاذ بن جبل، جمله ای است که آقای معاذ در پاسخ سؤال رسول الله (ص)، عرض می کند و می گوید: (أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو) در حکم مسائلی که از کتاب و سنت استفاده نمی شود، برای خود و به اجتهاد برای (که همان قیاس باشد عمل می کنم و باکی هم نداریم).

رسول الله (ص) از شنیدن جمله مذکور، اظهار خوشحالی نموده و حمد و سپاس الهی را انجام می دهد و خلاصه پیامبر (ص) از عمل به قیاس اظهار خشنودی می نماید و آن را مورد تصویب قرار می دهد.

قَالُوا: طرفداران قیاس مدعی اند که منظور از اجتهاد برای همان قیاس است چه آن که اصل، در اجتهاد برای، قیاس است و اگر منظور قیاس نباشد معلوم می شود که مراد از اجتهاد برای همان رأی مرسل (نظری که مدرک و دلیل ندارد) باشد، رأی مرسل اعتباری ندارد، پس مراد از اجتهاد برای، همان عمل به قیاس (یعنی حکم اصل را برای فرع ثابت نمودن) خواهد بود.

۱- چهار تا جواب از دلیل و استدلال مذکور بیان می فرماید:

جواب اول: حدیث مذکور مرسل است و اعتباری ندارد «مرسل» بروایتی گفته می شود که بعضی از راوی های آن از قلم افتاده باشد.

جواب دوم: حدیث مزبور مجهول می باشد چه آن که راوی آن حدیث، «حارث بن عمرو» است او که از مردم اهل «حمص» است، حدیث را نقل کرده است و حال حارث از نظر وثاقت نامعلوم است و جز حدیث مذکور، هیچ روایتی از او دیده نشده است بنا بر این، حدیث مزبور مجهول است و اعتباری ندارد.

جواب سوم: در همین قضیه معاذ که برای قضاوت بسوی یمن ارسال می شود، حدیث دومی نقل شده است که معارض با حدیث اولی است در حدیث دوم چنین آمده: که پیامبر (ص) بمعاذ می فرماید: (حق نداری که خارج از محدوده معلومات خود قضاوت نمایی و اگر به مسئله ای برخورد نمودی باید دست نگهداری تا تفحص نمایی و یا با من مکاتبه کنی تا به حکم آن آشنا شوی.

فَأَجْدُرُ بِذَلِكَ الْحَدِيثِ... مرحوم مظفر می فرماید: راجع به حدیث اول سزاوار آن است که بگوییم آن حدیث را یا دیگران آن را برای حارث جعل نموده و یا خود آقای حارث آن را جعل نموده است.

جواب چهارم: مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ لَا خَصْرَ... ص ۴۱۱، س ۳. طرفداران قیاس، اجتهاد برآی را به قیاس برگردان نمودند و احتمال می رود که مراد از اجتهاد برآی این باشد که زحمت بیشتری تحمّل نماید و به فحص و بررسی بپردازد و به عمومات آیه و اصول، مراجعه نموده و احکام را بدست بیاورد و شاید جمله «وَلَا أَلُو» اشاره به همین باشد بنا بر این «اجتهاد برآی» منحصر به «قیاس» نمی باشد و بدین کیفیت حدیث مذکور نمی تواند حجیت «قیاس» را ثابت نماید.

وَمِنْهَا حَدِيثُ الْخُثْعَمِيَّةِ... ص ۴۱۱، س ۷. زنی به نام خثعمیه از پیامبر (ص) سؤال کرد که ذمه پدرش، حج و زیارت خانه خدا، استقرار یافته و اگر قضاء حج را از قبل پدرش انجام بدهد برای پدرش سودی دارد یا خیر؟

حضرت (ص) در جواب فرموده است قضاء حج (که دَیْنُ اللَّهِ است) همانند قضاء دین می باشد و بدون شک دَیْنُ اللَّهِ احقّ بقضاء خواهد بود.

وجه استدلال این است که مقایسه دَیْنُ اللَّهِ را به دَیْنِ آدمی، و اثبات حکم وجوب قضاء را برای دَیْنِ اللَّهِ، عین قیاس است.

عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة - رواه عن اناس من أهل حمص! ثم الحارث هذا نفسه مجهول لا يدري احد من هو؟ ولا يعرف له غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر^(۱) في نفس الواقعة، اذ جاء فيه: «لا

وَالْجَوَابُ أَنَّهُ لَا مَعْنَى لِلْقَوْلِ... ص ۴۱۱، س ۱۱. آقایان مستدلین، بقصد ساختن ابرو، چشم را خراب کردند یعنی بخاطر اثبات حجیت قیاس به مقام ولایت و نبوت رسول الله، بی احترامی کردند و شخصیت و عظمت پیامبر (ص) را فدای حجیت قیاس نمودند و بهتر آن است که بگوییم آنها حالت طبیعی را از دست داده و به آشفتگی فکری مبتلاء شده اند آخر کدام عقل سلیم می پذیرد که پیامبر اعظم اسلام متوسل به قیاس شده و با قیاس مفید ظن که فرع بر حصول شک و یا جهل است، حکم مسئله قضاء دین الله را ثابت نموده باشد؟!

واقع مطلب آن است که پیامبر (ص) در حدیث مزبور (بر فرض صحت آن) خثعمیه را به یک مسئله کلی و واضح و روشن تنبیه و توجه داده است و آن، تطبیق کلی بر مصداق های آن می باشد یعنی قضاء دین واجب است یکی از مصادیق آن قضاء حج است که دین الله می باشد، خثعمیه توجه باینکه حج از جمله دیون است، نداشته و حضرت (ص) او را متوجه ساخته است که مسئله قضاء حج، حکم جداگانه و جدیدی ندارد و بلکه قضاء حج یکی از مصادیق قضاء دین است بنا بر این حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و قیاس آن است که حکم مقیس نامعلوم باشد و با عملیات قیاس، حکم جدید و تازه برای مقیس ثابت گردد.

وَلَا يَنْقُضِي الْعَجَبَ مِمَّنْ يَذْهَبُ... ص ۴۱۱، س ۲۰. ضرب المثلی بین مردم است که دروغگو کم حافظه می باشد از آقایان حنفیها و طرفداران پر و پا قرص قیاس، انسان تعجب می کند از یک طرف مسئله وجوب قضا حج و صوم را از میّت، منکر می باشند و از طرف دیگر جهت حجیت قیاس، بحديث خثعمیه استدلال می کنند در حالی که حدیث مذکور وجوب قضاء حج را از میّت با کمال وضوح و صراحت ثابت می نماید.

تقضيَن ولا تفضلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر فقف حتى تتبينه أو تكتب اليَّ». فأجدر بذلك الحديث أن يكون موضوعاً على الحارث أو منه. مضافاً إلى أنه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأي استفراغ الوسع في الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الأصول. ولعله يشير إلى ذلك قوله (ولا آلو).

و(منها) - حديث الخثعمية التي سألت رسول الله ﷺ عن قضاء الحج عن أبيها الذي فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان عليّ إيبك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء». قالوا: فألحق الرسول دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء. وهو عين القياس.

و(الجواب): أنه لا معنى للقول بأن الرسول أجرى القياس في حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع الفلاني الأحكام من الله تعالى بالوحي، فهل كان لا يعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج أن يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون! وإنما المقصود من الحديث - على تقدير صحته - تنبيه الخثعمية على تطبيق العام على ما سألت عنه. وهو - أعني العام - وجوب قضاء كل دين إذا خفي عليها أن الحج مما يعد من الديون التي يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين الله.

ولاشك في أن تطبيق العام على مصاديقه المعلومة لا يحتاج إلى تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لأن الانطباق قهري. وليس هو من نوع القياس.

ولا ينقضي العجب ممن يذهب إلى عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية ويقول (دَيْنُ النَّاسِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ) ثُمَّ يَسْتَدِلُّ بِهَذَا الْحَدِيثِ عَلَى حُجَّةِ الْقِيَاسِ؟ و(منها) حديث يَبِيعُ الرُّطْبَ بِالتَّمْرِ، (۱) فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَأَلَ: أَيْنَقُصُّ الرُّطْبُ

۱ - ماجرای حدیث مزبور این است که شخصی از پیامبر (ص) سؤال نموده آیا

معامله رُطَبُ با تَمَر (مثلاً یک مَن تَمَر را با یک مَن رُطَب معاوضه و معامله نماید) از نظر «ربا» اشکالی ندارد و آیا چنین معامله‌ای جایز است؟ (رطب خرمایی است که از حالت غُوره بودن خارج شده و به اصطلاح رسیده است و از درخت تازه جدا شده باشد. تَمَر خرمایی است که حالت بیس و خشکی را بخود گرفته باشد) پیامبر (ص) در مقام پاسخ اولاً سؤال می‌کند که آیا رطب اگر بحالت تَمَر در بیاید کم می‌شود؟ در جواب گفتند: آری. بعد حضرت (ص) فرمود (فَلَا اِذْنَ) یعنی معامله جائز نیست، طرفداران قیاس مدّعی شده‌اند که پیامبر (ص) تَمَر و رطب را به همدیگر قیاس نموده است و می‌خواسته حکم رطب را برای تَمَر ثابت نماید.

وَالْجَوَابُ... پیامبر (ص) نیاز به قیاس ندارد و حدیث مزبور ربطی به قیاس ندارد و بلکه حضرت (ص) کلی‌ای را بر مصداقش تطبیق نموده است یعنی در هر چیزی که مکمل باشد، «ربا» بوسیله زیاد و کم، محقق می‌شود و باعث بطلان معامله خواهد شد و به سائل تنبّه داده است که معامله رُطَبُ با تَمَر، مصداق تحقق (ربا) می‌باشد و باطل خواهد بود یعنی پیامبر (ص) می‌خواهد بفهماند که مسئله مذکور نیاز بسؤال ندارد باید خود سائل این عمل تطبیق «عام» بر یکی از مصادیق را انجام بدهد و لذا حضرت (ص) از خود آنها سؤال می‌کند که رطب تا به صورت تَمَر درآید کم می‌شود یا نه؟ و بدون شک حضرت محمد (ص) مسئله کم شدن را می‌داند و با سؤال خود فهمانده است که حکم معامله رطب را با تَمَر، معلوم و واضح است، برای این که یکی از مصادیق معامله ربوی می‌باشد.

کوتاه سخن از طریق روایات و احادیث نبوی، حجّیت «قیاس» باثبات نمی‌رسد و نکته اساسی آن این است که در خیلی از احادیث از عمل به رأی و عمل به قیاس، نهی شده است و این احادیث، معارض با احادیثی است که عمل به قیاس از آنها استفاده می‌شود (اِذَا تَعَارَضُوا تَسَاقَطَا) و سرانجام جناب قیاس از دست احادیث عمل برآی و قیاس، رها شده و به چنگال آیات و روایات ناهیه از عمل به ظنّ، می‌افتد و آیات و روایات ناهیه، با دست توانمند خود آن چنان گلوی او را می‌فشارند که فریاد (بدادم برس) او گوشهای ابوحنیفه را در عالم برزخ و در ماوراء و

اذا یبس؟ فلما اجیب بنعم، قال: «فلا، اذن».

والجواب: ان هذا الحديث - على تقدير صحته - يشبه حديث الخثعمية، فان المقصود منه التنبيه على تطبيق العام على احد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس في شيء.

وكذلك يقال في أكثر الاحادیث المروية في الباب. على انها بجملتها معارضة باحادیث أخر يفهم منها النهي عن الاخذ بالرأي من دون الرجوع الى الكتاب والسنة.

الدلیل من الاجماع:

والاجماع هو أهم دلیل عندهم،^(۱) وعلیه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه



آن سوی صحرا و دشت پهناور سلام، بخراسند.

۱- طرفداران حجّیت قیاس از باب ظنّ خاص، جنگی را همراه با غذا و طعمه ماهی به بحر موج آیات و بدریای متلاطم روایات و احادیث، انداختند تا ماهی بگیرند نه تنها ماهی ای بچنگ آن‌ها نیفتاده که غذا و طعمه ماهی را از دست دادند می‌خواستند مدرکی از آیات و احادیث برای حجّیت قیاس پیدا کنند نه تنها مدرک و دلیلی بدست شان نیفتاد که با «عدم حجّیت قیاس» از نظر آیات و احادیث، مواجه گشتند و اینک بصدد آن بر آمده‌اند که بوسیله «اجماع»، به احوال آشفته قیاس، سر و سامانی بخشند و با «اجماع» صحابه رسول الله (ص) حجّیت قیاس را ثابت نمایند.

استاد مظفر در طیّ سه صفحه و نیم به طور وضوح و مستدل، ثابت می‌کند که در رابطه با حجّیت قیاس از «اجماع صحابه» ایضاً خبری نخواهد بود. ماحصل فرمایش شیخ مظفر از این قرار است:

منظور از اجماعی که مهمترین دلیل علماء سنی می‌باشد و در رابطه با حجّیت قیاس، متکی به آن شده‌اند، همان «اجماع صحابه رسول الله خواهد بود و آن چه که قابل انکار نمی‌باشد، این است که بعض از اصحاب بیرون از حدّ معمول، راجع به

مسائل دینی، اجتهاد برای را بکار می‌بردند و با اجتهادات شان، تصرّفات زیادی را در شریعت اسلام، عملی نمودند و حتّی در مسائلی که نصّ و تصریح از آیات و احادیث نبوی، موجود بود، با عمل به اجتهادات شان برخلاف آیات و فرمایشات رسول اکرم (ص) عمل کردند و لکن دو نکته نامشخص بود یکی اینکه معلوم نبود که اجتهادات شان مبنی بر «قیاس» بود و یا مبنی بر «استحسان» و یا مبنی بر «مصالح مرسله»؟

و دیگر این که معلوم نبود که آن‌ها چرا با نصوص قرآنی و تصریحات پیامبر (ص) مخالفت می‌ورزیدند آیا بخاطر این بود که نصوص را تأویل می‌بردند و یا از نصوص اطلاع و آگاهی نداشتند و یا آن‌ها را سبک و بی ارزش می‌دانستند، در قرن دوم و سوم، از اجتهاد برای پرده برگرفتند و آن را به سه چیز (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصالح مرسله) تقسیم نمودند یعنی مشخص گردید که اجتهاد برای بنحوه قیاس است و یا بنحوه استحسان و یا بنحوه مصالح مرسله و برای هر یک از انواع ثلاثه اجتهاد برای، مشخصات و ممیزاتی قائل شدند و هر یک از دیگری تمیز داده شد. («قیاس» = مقایسه کردن شیء مجهول الحکم را به شیء معلوم الحکم و اثبات حکم را برای شیء مجهول، بخاطر وجه مشترکی که بین آن دو شیء موجود می‌باشد).

«استحسان» = طبق عقل و درک شخصی خود چیزی را و حکمی را نیکو شمردن و آن را بوجود آوردن و یا جعل نمودن.

«مصالح مرسله» = بعضی از چیزها طبق درک و تشخیص عقل، مصالح و فوائدی را برای عموم و افراد جامعه، دارد و طبق آن مصالح، حکمی را جعل می‌کردند.

وَمِنْ الْأَجْتِهَادَاتِ قَوْلُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ... ص ۴۲۱، س ۸. تاکنون دو مطلب ثابت گردید یکی این که بطور قطع و یقین یک سلسله اجتهادات و عمل به (اجتهاد برای) در بعضی از مسائل از ناحیه بعضی از صحابه، عملی شده است و قابل انکار نمی‌باشد و دیگر این که «اجتهاد برای» مشترک بین سه چیز است (۱- قیاس، ۲- استحسان، ۳- مصالح مرسله) استاد مظفر پس از روشن شدن و ثابت کردن دو

مطلب مذکور به بعض از اجتهاداتِ برای، از ناحیه صحابه، اشاره می‌کند و ثابت می‌نماید که اولاً: اجتهادات صحابه، غیر از عمل به «قیاس» بوده و عمل آن‌ها ربطی «بقیاس» ندارد و ثانیاً: بر فرض که اجتهاد برای، عین قیاس باشد و لکن اتفاق همه صحابه ثابت نمی‌باشد و ثالثاً: سکوت بقیه صحابه ثابت نخواهد بود و بالاخره اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت نمی‌باشد و حجّیت قیاس از طریق اجماع باثبات نمی‌رسد بنا بر این اصل مطلب واضح است و ما فقط به بیان ماحصل فرمایش صاحب کتاب می‌پردازیم و بحث را به پایان خواهیم برد.

جناب «عمر بن خطاب» که بایه انحراف کشاندن انقلاب عظیم اسلامی را از مجرا و مسیر اصلی و واقعی آن، این همه گرفتاری‌ها و مصائب را بر سر مسلمین و اسلام آورد که نسبت به همه نا بسامانیها و ظلمها و ستمهایی که بر مسلمین می‌رود، مسئول خواهد بود، چند فقره اجتهاد برای داشته است:

۱- حجّ «تمتع» و ازدواج موقت (که بگفته خودش در زمان رسول الله (ص) مشروعیت داشته) را تحریم نمود.
۲- صلوٰة تراویح را ابداع نمود.

۳- «حَتَّى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» را در اذان نماز، لغو نمود و خلاصه اجتهادات جناب عمر، عمل به قیاس محسوب نمی‌شود و بلکه اجتهادات او همان «استِحسان» و «مَصَالِح مَرْسَلَه» بوده است.

بنا بر این سخن «ابن حزم» که یکی از دانشمندان اهل تسنن می‌باشد (مبنی بر این که قیاس را منکر شده است) (اگر منظورش قیاسی است که در مقابل استحسان و مصالح مرسله است) قابل قبول می‌باشد و اما اگر منظور «ابن حزم» از انکار قیاس، انکار اجتهاد برای باشد، قابل قبول نمی‌باشد چه آن که انکار تحقق اجتهاد برای، از ناحیه بعضی از صحابه، انکاریک مسئله بدیهی و ضروری خواهد بود و ما در ابتداء بحث گفتیم که مسئله اجتهاد برای، در دوران بعد از رحلت رسول اکرم (ص) و عصر خلفاء، بیعد، مسلم و قطعی است و قابل انکار نمی‌باشد.

جناب آقای «غزالی» در کتاب خود به موارد زیادی از «اجتهادات برای» صحابه

اشاره نموده است، آقای «غزالی» بخاطر حسن نظری که به صحابه داشته است خواسته است که اجتهادات برای صحابه را، به قیاس و تعلیل نصّ، توجیه نماید و لکن نتوانسته اثبات نماید که اجتهادات آنها بنحو قیاس بوده است چه آن که اکثر اجتهادات آنها قابل تطبیق به قیاس نیست.

قیاس یعنی تعلیل نصّ، که علت حکمی را در شیء ای پیدا کند و با اثبات علت را در شیء دیگر، حکم آن شیء منصوص را برای شیء دیگر ثابت نماید.

و این «مسئله قیاس» و «تعلیل نصّ» در اجتهادات عمر و غیر او، قابل تطبیق نمی باشد.

علی ای حال (أَمَّا أَوَّلًا قُلْنَا قَرِيبًا) در چند سطر قبل گفتیم که اجتهادات صحابه از نوع قیاس نبوده و بلکه در بعضی اجتهادات، عکس «قیاس» ثابت است مثلاً در سه تا «اجتهاد عمر» که ذکر شد اصلاً قیاس راه ندارد یا باید از باب «استحسان» باشد و یا از باب «مصلح مرسله» و همچنین در اجتهادات برای آقای «عثمان»، (که در دوران خلافت خود، دستور داد که قرائت قرآن باید بروش «زید بن ثابت» قرار بگیرد و لذا قرائت آنها را جمع آوری کرد و سوزانید) اصلاً قیاس قابل تطبیق نخواهد بود و اما ثانیاً اجتهادات بعضی از صحابه چه مبتنی بر قیاس بوده و یا مبتنی بر استحسان و مصلح مرسله، موافقت جمیع اصحاب را ثابت نخواهد کرد و «اجماع» زمانی محقق می شود که اتفاق همه صحابه، ثابت باشد چنانچه «ابن حزم» منصفانه سخن گفته است:

(صحابه پیامبر (ص) هزاران نفر بودند آراء همه آنها ضبط نشده است تنها آراء حدود ۱۳۰ نفر از آنها ضبط شده که هفت نفر از آنها، زیاد اجتهاد برای داشتند و راجع به مسائل، اظهار نظر می کردند و ۱۳ نفر آنها از نظر اجتهاد برای، متوسط و میانه رو بودند و بقیه آنها خیلی کم اظهار نظر می کردند و اصلاً اجماع و اتفاق آراء از ناحیه صحابه محقق نمی شود).

وَالْغَرَضُ الَّذِي نَرْمِي إِلَيْهِ... یعنی با اجتهاد برای از ناحیه عده ای از صحابه، اجماع امت و جمیع صحابه ثابت نمی شود.

ممکن است طرفداران قیاس و مدّعیان تحقّق اجماع صحابه بر عمل به قیاس، بگویند که درست است عده‌ای از صحابه عمل به قیاس می‌کردند و دیگران ساکت بودند ولی از سکوت آن‌ها رضایت و اعتراف شان، ثابت می‌شود بنا بر این اجماع صحابه بر عمل به «قیاس» ثابت خواهد بود.

جواب: سکوت علامت رضا و اعتراف و اقرار به عمل به قیاس، نمی‌باشد آری سکوت معصوم (ع) نسبت به عملی که در مَرأی و مَسْمَع او، انجام شود و شرائط ثلاثه‌ای که قبلاً ذکر کردیم، موجود باشد، موجب رضا و امضاء، و تصویب می‌باشد و اما سکوت غیر معصوم (ع) از رضایت و اعتراف غیر معصوم (ع) حکایت نمی‌کند چه آن که در سکوت غیر معصوم (ع) احتمالات زیادی وجود دارد که در سکوت معصوم (ع) موجود نمی‌باشد (۱) خوف و ترس: مثلاً از دستگاه حاکمه، وحشت داشتند و نمی‌توانستند اظهار نظر نمایند. (۲) جُبْن و بُز دلی، یعنی غیر معصوم شاید بخاطر جُبْن و بُز دلی اظهار نظر نکردند، و این احتمال در مورد معصوم (ع) داده نمی‌شود. (۳) خَجَل: یعنی خجالت می‌کشیدند و اظهار نظر نمی‌کردند و در معصوم (ع) چنین حالتی غیر ممکن است. (۴) اَلْمُذَاهَنَة: یعنی محافظه کاری داشتند و اظهار نظر نمی‌کردند در مورد معصوم چنین احتمالی وجود ندارد. (۵) عَدَمُ الْعِنَايَةِ بِبَيَانِ الْحَقِّ... توجّه به بیان حق نداشتند. (۶) جهل به حکم شرعی. (۷) جهل به دلیل حکم شرعی. (۸) از فتاوی صاحب نظران، بی‌خبر بودند و احتمالات دیگری که در مورد معصوم مطرح نمی‌باشند.

و همچنین بعضی از مخالفین، اظهار مخالفت می‌کردند و لکن انکار و مخالفت آن‌ها مخفی نگه داشته می‌شد و انگیزه‌ها و دَوَاعِیِ إِخْفَاءِ انْكَارِ مَنْكَرِينَ، لَا تُعَدُّ وَلَا تُحْصَى بود و در طول تاریخ دستگاه‌های حاکمه همه مطالب و حقایق را که با «سبیل» شان برخوردی داشتند، مخفی می‌کردند و حتی حوادث و وقایعی بسیار مهمّی که اتفاق می‌افتاد و بر ضررشان بود، با عوامل و آیادی شان بی‌وظه فراموشی و نسیان می‌سپردند. کوتاه سخن نسبت به «اجتهادات» بعضی از صحابه بر فرضی که مبتنی بر قیاس بوده، مخالفت‌ها و انکارهای زیادی به عمل می‌آمد و لکن از اشاعه

آن‌ها جلوگیری و همه آنها را سر به نیست می‌کردند.

و اَمَّا ثَالِثًا فَاِنَّ سُكُوتَ الْبَاقِيْنَ غَيْرُ مُسَلِّمٍ... ص ۴۲۳، ص ۱۷. این که بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای بعضی از صحابه، ساکت بودند، قابل قبول نمی‌باشد و بلکه عده زیادی از بقیه اصحاب، در مقابل «اجتهادات برای»، سکوت را شکستند و اظهار مخالفت و انکار نمودند بنا بر این، سکوتی در کار نیست تا از طریق «سکوت» صحابه، رضایت آنها ثابت شود و سرانجام اجماع صحابه، محقق گردد چه آن که برای ابطال اجماع «انکار بعضی از اصحاب» کافی می‌باشد و حتی بعضی از اصحاب که از شخصیت و عظمت علمی و معنوی برخوردار بودند، و واحد (ک- الف) هستند مانند وجود مقدس حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام، مخالفتش در انهدام اجماع کفایت می‌کند.

در حالیکه تخطئه گران اجتهاد برای، بیشتر از یک نفر بودند مانند «ابن عباس» و «ابن مسعود» و امثال آن‌ها و حتی از خود جناب «عمر» نقل شده است که مردم را از عمل برای، بر حذر نموده است. (اَيَاكُمْ وَ أَصْحَابَ الرَّأْيِ...) از اهل عمل برای، دوری بجوید که اصحاب رأی، دشمنان سنت‌های پیامبرند و آنها از حفظ نمودن احادیث خسته شده‌اند و نظر بر این که از حفظ احادیث عاجز شده‌اند، لذا به اجتهاد برای متوسل شده‌اند و خود گمراه و دیگران را بضلالت کشیدند).

وَ اِنْ كُنْتُ أَظُنُّ... استاد مظفر می‌فرماید گرچه من گمانم این است که روایت مذکور (با جمله بندی جالبی که دارد و از نظر فصاحت و بلاغت در سطح بسیار عالی است، برای او جعل شده است یعنی شاید کسانی دیگر روایت مزبور را جعل نموده و به «عمر» نسبت داده شده است احتمال این که روایت مذکور جعلی باشد دو جهت دارد: جهت اول این است که جناب «عمر» پیشرو «اصحاب الرأی» بود و در صف اول عاملین به اجتهاد برای، قرار داشت و لذا بعید به نظر می‌رسد که آقای «عمر» نسبت به اصحاب الرأی، اظهار تنفر نماید و آن‌ها را عاملین گمراهی معرفی نماید. جهت دوم: جناب عمر از نظر سخن‌پردازی و فن سخن و خطابه، در

مرحله‌ای نبود که چنین جملاتی را بسازد. بنا بر این چنین روایتی با اسلوب جالب و سبک زیبا، از «عمر» و حتی از کسانی که در عصر او زندگی می‌کردند (جز آنهایی که با وحی و مقام عصمت و ولایت سر و کار داشتند) بعید است یعنی در زمان «عمر» مردم از نظر تکلم و سخنوری عقب افتاده بودند و چنین روایتی از افراد عادی آن زمان، بعید خواهد بود.

علی ای حال با رساترین چیزی که باعث انکار تحقق اجماع صحابه بر عمل به رأی، می‌شود و به اعلی صوت، انکار تحقق اجماع را فریاد می‌زند، این است که اصحاب عمل به رأی، به اندازه‌ای بر ضد هم و بر خلاف هم فتوی می‌دادند. و به حدی تجاهر به خلاف داشتند، که طبق نقل «ابن عباس» و «ابن مسعود»، کارشان به مُباهله منجر گردید مثلاً یکی از افراد اصحاب رأی می‌گفت مطلب از این قرار است و دیگری گفته او را انکار می‌نمود از یکی اصرار و از دیگری انکار بحدی بالا می‌رفتند که متوسل به «مُباهله» و نفرین می‌شدند و قرار می‌گذاشتند که از خداوند بخواهند آن که بر باطل است بفلان مصیبت، مبتلا و گرفتار شود و این دلیل است بر مسئله انکار تحقق اجماع، بنا بر این چگونه قائلین به حجبت قیاس مدعی شدند که عمل بعضی از اصحاب مورد رضایت بقیه اصحاب بود و کسی اظهار مخالفت و انکار نمی‌کرد؟! بنا بر این از آن‌ها باید بپرسیم با آن همه اختلاف نظری که اصحاب داشتند آیا جای پایی برای «اجماع صحابه» بر عمل برای، باقی می‌ماند؟!!

نتیجه بحث: اولاً ثابت نیست که اجتهادات بعضی از صحابه، از نوع قیاس باشد و ثانیاً از اجتهادات بعضی از صحابه بر فرضی که مبتنی بر قیاس بوده باشد، اجماع همه صحابه ثابت نخواهد شد و ثالثاً سکوت، علامت رضا و تصویب نمی‌باشد و رابعاً بقیه صحابه در برابر اجتهادات برای اصحاب رأی، ساکت نبودند و اظهار مخالفت می‌نمودند (وَ نَحْنُ يَكْفِينَا اِنْكَارُ عَلِيِّ بْنِ اَبِي طَالِبٍ (ع)...) و از همه مهمتر، علی ابن ابیطالب (ع) معصوم بود و از نظر کمال انسانی به سر حدی قرار داشت که معیار و میزان تشخیص حق از باطل بود (یعنی حق را با او می‌سنجیدند و محک تشخیص حق بود و رسول الله (ص) در مورد او فرمود: الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ وَ

اجماع الصحابة.

و يجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأي وأكثروا، بل حتى فيما خالف النص تصرفاً في الشريعة باجتهاداتهم. والانصاف ان ذلك لا ينبغي

عَلَيْهِ مَعَ الْحَقِّ وَ يَدُورُ مَعَهُ الْحَقُّ، كَيْفَ مَا دَارَ.

عملی اُو، افکار او، رفتار او و... حق بود هر چیزی که باو تطبیق می شد حق بود، او واحد ک «ألف» بود.

انکار او در انهدام «اجماع بر عمل برای»، کافی می باشد و بدون شک او در مقابل اجتهادات برای، اظهار مخالفت نمود و حتی علیه اجتهادات برای، به مبارزه برخاست و تا آنجایی که شرایط و امکانات موجود بود، «عمل برای» را کوبید و محکوم نمود چنان چه در روایتی که از او نقل شده است می فرماید:

(اگر دین و احکام دین از طریق رأی و اجتهادات مبتنی بر قیاس و استحسان و مصالح مرسله، قابل اثبات و تحصیل بود، مسح بر باطن کفش، اولی و بهتر و آسان تر از ظاهر کفش بود).

حضرت علی (ع) نظرش این است که قول طرفداران «عمل برای» را که مسح بر کفش را جایز می دانند، باطل نماید آنها مسح به کفش را تجویز کردند و مدرکی را برای این قول ندارند و از طریق قیاس و استحسان به این نائل آمدند و لذا حضرت علی علیه السلام فرمود:

اگر قرار باشد با «قیاس» حکم شرعی ثابت شود و از باب قیاس کفش را به «پا»، مسح بر کفش، جایز شود، مسح بر باطن کفش بهتر است برای این که نزدیکتر به «پا» می باشد.

(راجع به روایت مذکور بحث مفصلی وجود دارد که چگونه مسح باطن کفش، اولی از مسح به ظاهر کفش است و قول به جواز مسح به کفش و موزه از چه قرار است و به چه کیفیت قیاس و یا استحسان در او نقش داشته و... بحث از جهات مذکور از حوصله این مختصر بیرون است).

بالاخره از طریق اجماع، حجّیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، ثابت نگردید.

ان ينكر من طريقته، ولكن - كما سبق ان اوضحناه - لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس او الاستحسان او المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم على أي اساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلا للنصوص او جهلا بها او استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا او كله من بعضهم.

وفي الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأي في تنويعه وخصائصه في القرن الثاني والثالث كما سبق بيانه، فميزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا على عهد رسول الله انا محرمهما ومعاقب عليهما» ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح، ومنها: إلغاؤه في الاذان (حي على خير العمل). فهل كان ذلك من القياس او من الاستحسان المحض؟ لا ينبغي ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس في شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه فابن حزم على حق اذا كان يقصد انكار ان يكون القياس سابقا معروفا بحدوده في اجتهادات الصحابة، حينما قال في كتابه إبطال القياس ص ٥: «ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرءوا منه» وقال في كتابه الاحكام ١٧٧/٧: «انه بدعة حدث في القرن الثاني ثم فشا وظهر في القرن الثالث» اما اذا اراد انكار اصل الاجتهادات بالرأي من بعض الصحابة - وهو لا يريد ذلك قطعا - فهو انكار لأمر ضروري متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالي في كتاب المستصفى ٥٨/٢ - ٦٢ كثيرا من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع أن يثبت انها على نحو القياس الا لانه لم ير وجهاً لتصحيحها الا بالقياس والتعليل النص.^(١) وليس هو منه الا من باب حسن الظن،^(٢)

١- و «تَعْلِيلُ النَّصِّ» عطف تفسيري برای قیاس است یعنی «قیاس» عبارت است از همان «تعلیل النص».

لا أكثر. واكثرها لا يصح تطبيقها على القياس.

وعلى كل حال، فالشأن في تحقيق اجماع الأمة والصحابة على الاخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما (اولا) فلما قلناه قريبا أنه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل في بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان في حرق المصاحف،^(۱) ونحو ذلك.

واما (ثانيا) - فان استعمال بعضهم للرأي - سواء كان مبنيا على القياس او على غيره - لا يكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم^(۲) فأنصف:

«این وجدتیم هذا الاجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في اشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقون مقلون جدا تروى عنهم المسألة والمسائلتان حاشا المسائل التي تيقن اجماعهم عليها^(۳) كالصلوات وصوم رمضان. فاین الاجماع على

ترتیبی در نسخ

۲- مرجع ضمیر «هُوَ» «تَوْجِیه» است و مرجع ضمیر «مِنْهُ» «غَزَالِی» می باشد.

۱- زمانی که عثمان پایه های خلافت خود را محکم نمود، اراده کرد قرائت قرآن را بروش «زید بن ثابت» قرار بدهد دستور داد که آنها را جمع کنند «عبدالله بن مسعود» مصحفی داشت که مکروه میداشت طریق خود را تغییر بدهد و در آن تصرف کند و چون می دانست مدعی عثمان تبدیل ترتیب قرآن است هنگامی که عثمان کسی را فرستاد و مصحف او را طلبید، او نداد، عثمان خود به خانه او رفت و مصحف را به زور بیرون آورد نسخه ای از آن برداشت و آن را نیز مانند سائر مصاحف سوزانید و «ابن مسعود» را وادار نمود که آهنگ خدا حافظی را سر دهد یعنی او را به قتل رساند (به کتاب حدیقه الشیعه مراجعه شود).

۲- إبطال القیاس ص ۱۹.

۳- هذه لیست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروریات الدین. وقد تقدم ان الاخذ بها لیس اخذا بالاجماع.

۴- «حاشا» به معنای «غیر» است و به معنای «إِسْتِثْنَاء» می باشد یعنی سواي

القول بالرأي؟».

والفرض الذي نرمي اليه انه لا ينكر ثبوت الاجتهاد بالرأي عند جملة من الصحابة كابي بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذي ينكر أن يكون ذلك بمجرد محققا لاجماع الامة او الصحابة واتفاق الثلاثة او العشرة بل العشرين ليس اجماعا مهما كانوا.

نعم اقصى ما يقال في هذا الصدد: ان الباقيين سكوتوا وسكوتهم اقرار، فيتحقق الاجماع.

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لا نسلم انه يحقق الاجماع، لانه لا يدل على الاقرار الا من المعصوم بشروط الاقرار. والسرف في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم اكثر من وجه واحد واحتمال: اذ قد ينشأ من الخوف، او الجبن او الخجل، او المداينة، او عدم العناية ببيان الحق، او الجهل بالحكم الشرعي، او وجهه، او عدم وصول نبال الفتيا اليهم... الى ما شاء الله من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة الى غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد اكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات ايضا أن يكون قد انكر بعض الناس ولكن لم يصل نبال الانكار اليها. ودواعي اخفاء الانكار وخفائه كثيرة لاتحد ولا تحصر.

وأما (ثالثا) - فان سكوت الباقيين غير مسلم. ويكفي لابطال الاجماع انكار شخص واحد له شأن في الفتيا اذ لا يتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف اذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود واضرابهما، بل روي ذلك حتى عن عمر بن الخطاب^(١): «اياكم واصحاب الرأي

مسائله كه تحقق اجماع صحابه، بر أنها يقينى است.

١ - ابطال القياس ص ٥٨ والمستصفى ٦١/٢.

فانهم أعداء السنن أعتهم الاحاديث ان يحفظوها^(۱) فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وإن كنت اظن أن هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت أنه في مقدمة اصحاب اهل الرأي، مع أن أسلوب بيان الرواية بعيد عن النسبة اليه والى عصره.

وعلى كل حال، لا شيء ابلغ في الانكار من المجاهرة بالخلاف^(۲) والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود ان انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف من الله تعالى. وهل شيء ابلغ في الانكار من هذا؟ فاین الاجماع؟

ونحن يكفينا إنكار علي بن ابي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي^(۳) المعروف. وانكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان مسح على باطن الخف أولى من ظاهره». وهو يريد بذلك ابطال القول بجواز المسح على الخف الذي لا مدرك له الا القياس او الاستحسان.

مرکز تحقیق کتب و ترویج علوم اسلامی

الدليل من العقل: (۴)

- ۱- یعنی عاجز گردانیده احادیث آنها را از این که آن احادیث را حفظ کنند.
- ۲- «مُجَاهِرَة» از ماده «جَهَرَ» به معنای صدای بلند و فریاد بلند می باشد.
- ۳- حضرت علی (ع) فرمود: لَوْ كَانَ الدِّينُ بِالرَّأْيِ لَكَانَ الْمَسْحُ عَلَى بَاطِنِ الْخُفِّ أَوْلَى مِنْ ظَاهِرِهِ.
- توضیح مطلب از این قرار است: مذاهب اربعه اهل سنت می گویند به جای شستن دو پا جایز است مسح بر خُفَّین و جورابها ولی امامیه قائل به عدم جواز، هستند اهل سنت جوراب و کفش را در حکم پا می دانند و می گویند «مسح» به آن جایز است علی علیه السلام فرموده: اگر دین به رأی دانسته شود باید مسح به باطن کفش اولی باشد چون اقرب به «پا» است.
- ۴- **شرح:** چهارمین دلیلی را که برای حجّیت قیاس از باب ظنّ خاصّ، اقامه

نموده‌اند دلیل عقلی است.

باحثین قیاس، جهت اثبات حجّیت قیاس، دلیل عقلی را ذکر نکرده‌اند چنانچه شیخ طوسی در کتاب «عُدّه» می‌فرماید:

(کسانی که حجّیت قیاس را ثابت کرده‌اند اکثراً از راه عقل وارد نشده‌اند و تنها بعضی از آنها به دلیل عقلی، متوسّل شده‌اند که آنها خیلی کم و نادر می‌باشند و افراد قابل اعتماد از نظر علمی نمی‌باشند.)

کوتاه سخن: بعضی ازباحثین قیاس، برای اثبات حجّیت قیاس، وجوهی را از دلیل عقلی، مندرک کرده‌اند، که یکی از بهترین آنها را مورد توجّه قرار می‌دهیم: دلیل عقلی بر حجّیت قیاس از دو مقدّمه تشکیل می‌شود:

۱- حوادثی که در طول زمان برای مسلمین پیش می‌آید غیر محدود و لایتناهی می‌باشد و هر یک از حوادث مصداق مسائل شرعی بوده و حکم شرعی آنها باید مشخص گردد مثلاً یکی از حوادث، مسافرت یا اتومبیل است که مسافت چهار فرسخی را به مدّت کمتر از بیست دقیقه، طی می‌کند آیا باعث شکستن نماز و خوردن روزه می‌شود یا خیر؟

۲، بدون شک آیات و روایاتی که بیانگر احکام شرعی هستند محدود و متناهی می‌باشند و احکام حوادث غیر متناهی را چگونه می‌توانیم از مدارک متناهی، استفاده کنیم؟

به سخن دیگر مدارک متناهی، نمی‌توانند متکفّل بیان احکام و حوادث غیر متناهی باشد.

نتیجه: از دو مقدّمه مذکور نتیجه می‌گیریم که قیاس به عنوان یک مدرک شرعی باید معتبر باشد تا عهده دار بیان احکام حوادث و وقایع مجهول الحکم شود فَتَبَتِ حُجَّیَةُ الْقِيَاسِ.

وَالْجَوَابُ: ما حصل جواب این است که «حوادث» بدو قسم است یکی حوادث جزئی است که غیر متناهی می‌باشد مانند حوادثی که برای بعضی افراد پیش می‌آید و دیگری حوادث کلی است که برای همه مردم مطرح است و متناهی و

لم يذكر اكثر الباحثين عن القياس دليلا عقليا على حجيته^(١)، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها احسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات. الدليل: انا نعلم بان الحوادث لا نهاية لها.

ونعلم قطعا انه لم يرد النص في جميع الحوادث، لتناهي النصوص، ويستحيل أن يستوعب المتناهي ما لا يتناهي.

اذن، فيعلم انه لا بد من مرجع لاستنباط الاحكام لتلافي النواقص من الحوادث^(٢) وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لا يجب في كل حادثة جزئية أن يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفي ان تدخل في احد

محدود می باشند. متکفل بیان احکام حوادث جزئی، عمومات آیات و روایات است یعنی هر حادثه جزئی لازم نیست که حکم مخصوص به خود داشته باشد و بلکه داخل در عمومات است و احکام آنها معلوم خواهد بود و حوادث کلی و امور عامه ایضا مشمول روایات و نصوص قرآنی می باشند بنا بر این اینچنین نیست که سر حوادث کلی و جزئی از نظر حکم شرعی، بیکلاه باشد تا مجبورا دست به دامن قیاس بشویم. عَلَيَّ أَنْ فِيهِ مُنَاقَشَاتٌ أُخْرَى لَا حَاجَةَ بِذِكْرِهَا. دلیل مزبور را از جهات مختلف می توانیم مناقشه کنیم مثلا یکی از مناقشات این است که آقایان قائلین به حجیت قیاس، لازم نکرده است که غصه حوادث مجهول الحكم را بخورند، چه آن که ما مدارک و مراجع زیادی داریم که در رابطه با حوادث مجهول الحكم، به آنها مراجعه خواهیم نمود مانند دلیل عقلی که مورد تطابق آراء عقلا، باشد و برهان قطعی منطقی، و غیر اینها.

بنا بر این نیاز و احتیاجی به قیاس نداریم.

١- قال الشيخ الطوسي في العدة ٨٤/٢: «فأما من أثبتة فاختلفوا فمنهم من أثبتة عقلا وهم شذاذ غير محصلين».

٢- یعنی بجهت تلافی حوادث ناقص، که از جهت مجهول بودن حکم شرعی، ناقص هستند.

العمومات. والامور العامة محدودة متناهية لا يمتنع ضبطها ولا يمتنع استيعاب النصوص لها.

على ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

۴- منصوص العلة وقياس الاولوية^(۱)

۱- در آغاز بحث قیاس گفتیم که راجع به قیاس از چند جهت باید بحث کنیم جهت اول: راجع به تعریف قیاس بود و جهت دوم، راجع به ارکان قیاس بود و جهت سوم، مربوط به حجّت قیاس بود و جهت چهارم، مربوط به «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» و قِیَاسِ اَوَّلَوِیَّةِ می باشد که آیا این دو واژه مشمول قیاس می باشد یا خیر؟ «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» آن است که شارع مقدّس حکمی را برای چیزی ثابت نموده و به علت آن حکم، تصریح فرموده باشد مثلاً فرمود: (مَاءُ الْبَشَرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً) آب چاه طاهر است و چیزی آن را فاسد و نجس نمی کند یعنی با ملاقات نجس، نجس نمی شود چه آن که دارای ماده است «ماده» یعنی دارای منبع جوشش و جریان می باشد. شارع حکمی عدم (نجس شدن) را برای «مَاءُ الْبَشَرِ» ثابت نموده و علت آن که (ماده داشتن باشد) را بیان فرموده است بنا بر این اگر آب حمام و آب چشمه و غیر ذالک، دارای «ماده» باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهند بود.

وَأَمَّا قِیَاسُ اَوَّلَوِیَّةِ آن است که شارع حکمی را برای موضوعی، جعل و ثابت نموده و به طریق اولی، موضوعات دیگری ایضاً مشمول آن حکم خواهند بود مانند (لَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ...) به پدر و مادر «اف» گفتن حرام است و ضَرْب و شَتْم پدر و مادر به طریق اولی محکوم به حرمت خواهند بود.

راجع به هر دو واژه مذکور که آیا جزء مصادیق قیاس می باشند یا نه؟ سه قول وجود دارد:

۱- بعضی از علماء مانند «علامه حلی» معتقدند که هر دو واژه مزبور مصداق برای «قیاس» می باشد و لکن در این دو مورد، قیاس حجّت است و در بقیه موارد،

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلبي الى انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية، فان القياس فيهما حجة. وبعض قال: لا! ان الدليل الدال على حرمة الاخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

والصحيح أن يقال: ^(۱) ان منصوص العلة ^(۲) وقياس الاولوية هما حجة، ولكن لا

اعتباری ندارد و لذا این دو مورد را باید استثناء نماییم به این کیفیت: عمل به قیاس جایز نیست مگر در دو مورد (مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ وَ قِيَاسُ الْأَوَّلِيَّةِ).

۲- بعضی از علماء فرموده‌اند که ادله حرمت عمل به قیاس، «منصوص العلة» و «قیاس اولویة» را ایضاً به ابطال می‌کشاند یعنی روایاتی که عمل به قیاس را باعث از بین رفتن دین می‌دانستند و اخبار ناهیه از عمل به ظن، حرمت عمل به قیاسی که در مورد «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» و «قِيَاسُ الْأَوَّلِيَّةِ»، محقق می‌شود را ایضاً ثابت خواهد کرد.

۱- قول سوم این است که استاد مظفر می‌فرماید: نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تا شان نه قول اول درست است و نه قول دوم صحیح خواهد بود بلکه واقع مطلب از این قرار است که «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» و «قیاس اولویة» هر دو از اعتبار و حجیت برخوردارند و لکن هرگز مصداق برای قیاس نمی‌باشند و بلکه هر دو از باب ظواهر می‌باشند و حجیت و اعتبار آنها از برکت حجیت ظواهر خواهد بود بنا بر این نه مسئله استثناء درست است و نه این که هر دو واژه، مشمول ادله حرمت عمل به قیاس باشند.

استاد مظفر در حدود چهار صفحه راجع به این که هر دو واژه مزبور، جزء مصادیق ظواهر، هستند، بطور مفصل بحث می‌نماید.

۲- در مورد مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ دو صورت قابل تصور است:

صورت اول: از نحوه تصریح به علت، معلوم می‌شود که حکم شرعی اختصاص به «مُعَلَّل» که به منزله «أصل» می‌باشد، ندارد و بلکه حکم شرعی دائر مدار علت است و در هر موردی که «علت» موجود باشد حکم شرعی، ایضاً ثابت است مثلاً

مولی فرموده است: (الْخَمْرُ حَرَامٌ لِأَنَّهُ مُسَكِّرٌ) از نحوه تصریح به علّت، معلوم می شود هر چه که مسکر باشد، حرام است و حکم مذکور برای عصیر کشمشى ايضا ثابت است. بخاطر آن که مسکر بودن، در آن، موجود می باشد.

صورت دوم: آن است که از نحوه تصریح به علّت، معلوم می شود که «حکم» اختصاص به «مُعَلَّل» دارد و (حکم دائر مدار «علّت» نمی باشد. مثلاً فرموده است (هَذَا الْعِنَبُ حُلُوٌّ لِأَنَّهُ أَسْوَدٌ) سواد و سیاهی، علّت برای، «حلاوت» نمی باشد و حکم به حلاوت دائر مدار سواد و سیاهی نخواهد بود و بلکه «عِنَب» همراه با سیاهی، علّت برای حلاوت است و حکم مذکور، در غیر شیء مُعَلَّل، ثابت نمی شود چه آن که هر شیء سیاه، شیرین نمی باشد.

صورت اول از دو صورت، مصداق اصلی برای «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» است و بدون شک حجت است و لکن در حقیقت مسئله (الْخَمْرُ حَرَامٌ لِأَنَّهُ مُسَكِّرٌ) به صورت قضیه کلیه در می آید، یعنی (كُلُّ مُسَكِّرٍ حَرَامٌ) که موضوع حکم (حرمت) هر چیزی است که مسکر باشد. و لفظ «كُلُّ مُسَكِّرٍ» از باب ظهور الفاظ، شامل همه مسکرات می شود و همه مسکرات، محکوم به حرمت خواهد بود و قضیه مذکور، ربطی به قیاس ندارد.

و مِنْهُنَا يَتَضَحُّ الْفَرْقُ... ص ۴۳۱، س ۱۸. از بیانات مذکور معلوم گردید که «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» دارای دو صورت است صورت اولی مصداق واقعی برای مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ است و صورت دومی، مصداق برای قیاس است و اعتبار و حجّیتی ندارد عدم فرق گذاری بین هر دو صورت، باعث لغزش، در شناخت موضوع حکم شده است چه آن که تشخیص «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ» و این که مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ، از باب ظواهر است و یا از باب قیاس، کار حضرت فیل می باشد و اگر دقیقاً میان هر دو صورت فرق گذاشته شود اختلاف قول اول و دوم، از بین خواهد رفت بسخن دیگر با فرق گذاشتن بین دو صورت مذکور می توانیم قول اول (مبنی بر حجّیت مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ) و قول دوم (مبنی بر عدم حجّیت مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ) را توجیه نموده و نزاع و خلاف را از میان برداریم باین کیفیت: که قائلین به حجّیت «مَنْصُوصُ الْعِلَّةِ»

استثناءً من القياس، لأنهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج الى البيان، فنقول:

منصوص العلة:

اما (منصوص العلة)، فان فهم من النص على العلة أن العلة عامة على وجه الاختصاص لها بالمعلّل (الذي هو كالاصل في القياس) - فلا شك في ان الحكم يكون عامّاً شاملاً للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لانه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لانه مسكر ايضاً. واما اذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعديده الحكم الى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه أسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه أسود حلو، بل العنب الاسود خاصة حلو.

وفي الحقيقة انه بظهور النص في كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من

نظرشان، همان صورت اول است، و قائلین بعدم حجّیت منصوص العلة، منظورشان، صورت دوم است، صورت اول داخل در باب ظواهر است و حجّت می باشد و صورت دوم از باب قیاس است و حجّیت و اعتباری ندارد.

و الخلاصة: ناگفته نماند که در صورت اول موضوع قضیه در «منصوص العلة» تنها در محدوده ظهور عام، حجّیت و شمول دارد و در خارج از محدوده ظهور عام شمول و حجّیت نخواهد داشت مثلاً در مثال «ماء البشر» موضوع قضیه (ماء البشر)، تنها در محدوده آب مطلق است که هر آب مطلق اگر دارای «ماده» = جریان و جوشش باشد، با ملاقات نجس، نجس نخواهد شد و اما در آب مضاف ولو این که دارای «ماده» باشد، حکم عدم نجاسة، جاری نمی شود چه آن که آب مضاف از محدوده ظهور موضوع قضیه (كُلُّ مَاءٍ لَهُ مَادَّةٌ)، خارج خواهد بود و لذا سرایت دادن حکم «عدم نجاست» را به آب مضاف ذی ماده، از باب ظواهر نمی باشد و بلکه از باب قیاس است و بلا اعتبار خواهد بود. در عبارت (هَذَا وَ فِي عَيْنِ الْوَقْتِ...) به مطلب مذکور اشاره فرموده است.

كونه خاصا بالمعلل الى كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الاصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة.

لان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الاصل) ونستنبط منه الحكم في الفرع من جهة العلة المشتركة، حتى يكون المدرك مجرد الحمل والقياس. كما في الصورة الثانية أي التي لم يفهم فيها عموم العلة.

ولاجل هذا نقول: ان الاخذ بالحكم في الفرع في الصورة الاولى يكون من باب الاخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس في شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهي عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام في صحيحة ابن بزيع: «ماء البشر واسع لا يفسده شيء... لأن له مادة»، فان المفهوم منه - أي الظاهر منه - أن كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، وأما ماء البشر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البشر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه على هذه الأمور غير ماء البشر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفي عين الوقت لما كنا لا نستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقا، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه الى الماء المضاف الذي له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة. ومن هنا يتضح الفرق بين الاخذ بالعموم في منصوص العلة والاخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما في كل علة منصوصة لثلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار^(١) في تعرّف الموضوع للحكم.

١- «عثار» مصدر است به معنای سکندری خوردن (بَدُوَسْكَ خوردن) و ليز خوردن، افتادن، آمده است، «يَكْثُرُ الْعَثَارُ» یعنی «زیاد در اشتباه افتادن». در خطبه شفشقیّه، حضرت مولی الموحّدين می فرماید: خلافت را در موقعیتی قرار داد که

وبهذا البيان والتفريق بين صورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين في حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما اذا كان له ظهور في عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما اذا كان الاخذ به اخذا به على نهج القياس.

والخلاصة: إن المدار في منصوص العلة ان يكون له ظهور في عموم الموضوع لغير ماله الحكم (أي المعلل الاصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التي هي حجة. ولا بد حينئذ ان تكون حجيته على مقدار ماله من الظهور في العموم، فاذا أردنا تعديته الى غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذي لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

قياس الاولوية:

أما (قياس الاولوية)^(۱) فهو نفسه الذي يسمى (مفهوم الموافقة) الذي تقدمت

(فَيَغْلُظُ كُلُّهَا وَ يَخْشُنُ مَسْئَهَا، وَ يَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا...).

۱- «قياس» اولویة، پنج تا نام دارد:

(۱) مفهوم موافق (۲) دلالت اولویة (۳) فحوای خطاب (۴) مفاد خطاب (۵) قیاس جلی.

مثال «قياس اولویة» همان آیه (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ...) می باشد که در سابق شرح دادیم و مثال دیگری ایضا در کتاب ذکر نموده است.

«قياس اولویة» از باب ظواهر است چه آن که قیاس اولویة، همان مفهوم موافق می باشد که مستند بلفظ است بنا بر این «قياس اولویة» اصلاً ربطی به قیاس ابو حنیفه ندارد و نام گذاری آن را به: قیاس «باین خاطر است که شباهتی به قیاس دارد و وجه شباهت آن است که در قیاس اولویة، همانند قیاس معمولی، حکم از موضوعی به موضوع دیگری، سرایت و تعدی داده می شود، علی ای حال قیاس اولویة مفید قطع و یقین است و حجیت و اعتبارش، از باب حجیت ظواهر خواهد بود و لذا قیاس اولویة، که همان مفهوم موافق است در الفاظ و کلام، مطرح می باشد. و اما اگر کلامی دارای مفهوم موافق و ظهور نباشد، دلالت اولویة، در آن مطرح

الاشارة اليه ۹۸/۱ وقلنا هناك: انه يسمى (فحوى الخطاب)، كمثال الآية الكريمة (ولا تقل لهما أف) الدالة بالاولوية على النهي عن الشتم والضرب ونحوهما. وتقدم في هذا الجزء ص ۲۷۳ أن هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتى يكون استثناء من عموم النهي عن القياس، وان اشبه القياس، ولذلك سمي بقياس الاولوية والقياس الجلى. ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدي الحكم الى ما هو أولى في علة الحكم، كآية التأفيف المتقدمة. ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار على جواز التصرف بمراققتها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا في عرف الفقهاء: (اذن الفحوى) ومنه الآية الكريمة (ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) الدالة بالاولوية

نخواهد بود چنانچه در روایت «أَبَانُ بْنُ تَغْلِبٍ»، تنها مسئله اُولُوِّیَّت موجود است و لكن از ظهور و خطاب، خبری نیست و لذا قیاس اولویة و مفهوم موافق، در آن، جای پا ندارد و نظر بر این که «أَبَانُ» در ماجرای مورد روایت، تنها به قیاس معمولی، اعتماد نموده بود، لذا از ناحیه معصوم (ع) مورد نگهش قرار می گیرد و شدیداً اعتماد «أَبَانُ» را به قیاس، محکوم می نماید و عمل او را باطل معرفی می فرماید. نتیجه: در قیاس اُولُوِّیَّت، ایضاً دو صورت قابل تصور است:

۱- صورتی که برای کلام، مفهوم و ظهور، منعقد است و از ظهور کلام مفهوم موافق استفاده می شود، و اُولُوِّیَّت مستند به ظهور می باشد مانند مثال آیه تأفیف (لَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) و آیه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ....

۲- صورتی که خطاب و کلام و ظهوری در کار نباشد و اولویّت مستند به ظهور نباشد مانند روایت أَبَانِ بْنِ تَغْلِبٍ.

صورت اولی از باب ظهور حجّت است و صورت دوّمی، مصداق برای قیاس ابوحنیفه می باشد و حجّیت ندارد.

۱- «مُرَافِقُ دَارٍ» یعنی منافع دَار، از قبیل آب رونده و چاه و غیره. یعنی اذن سکونت در دار بدلالت اولویّت، بر تصرف در منافع خانه و آب رونده و آب چاه آن و بقیّه منافع خانه، دلالت دارد.

على ثبوت الجزاء على عمل الخير الكثير.

وبالجملة انما نأخذ بقياس الاولوية اذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، اذ يكون للكلام ظهور بالفحوى في ثبوت الحكم فيما هو أولى في علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدّوه من المفاهيم وسموه مفهوم الموافقة. أما اذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلا يسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولا تكفى مجرد الاولوية وحدها في تعدية الحكم، اذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهي عن مثله في صحيحة أبان بن تغلب عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام (١). قال أبان:

قلت له: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟

قال: عشر من الابل.

قلت: قطع اثنين (٢).

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه

عشرون؟! ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان.

١- الكافي ٢٩٩/٧ طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩.

٢- في النسخة المطبوعة (اثنين).

فقال: مهلاً يا أبان! (۱) هذا حکم رسول الله ﷺ أن المرأة تعاقل (۲) الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف. يا أبان! انك أخذتني بالقياس. والسنة اذا قيسست محق الدين.

فهنا في هذا المثال لم يكن في المسألة خطاب يفهم منه في الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم الى غير ما تضمنه الخطاب حتى يكون من باب مفهوم الموافقة. وانما الذي وقع من أبان قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة الاولوية، اذ تصور - بمقتضى القاعدة العقلية الحسائية - أن الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الاصابع، فاذا كان في قطع الثلاث ثلاثون من الابل فلا بد أن يكون في قطع الاربعة اربعون، لأن قطع الاربعة قطع للثلاث وزيادة. ولكن أبان كان لا يدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلث الدية فما زاد، وهي مائة من الابل. والخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية اذا كان الاخذ به لمجرد الاولوية، اما اذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلا يكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه

الِاسْتِحْسانُ وَالْمَصَالِحُ الْمُزْسَلَّةُ وَسَدُّ الذَّرَائِعِ

بقي من الادلة (۳) المعتبرة عند جملة من علماء السنة: (الاستحسان)، و(المصالح

۱- «مهلاً» به معنای آهسته باش، مهلت بده، می باشد.

۲- تعاقل: توازن. وفي النسخة المطبوعة (تقابل) - واحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

۳- علماء اهل سنت جهت اثبات احكام شرعی غیر از «قياس» (که عدم اعتبار آن باثبات رسيد) به سه تا دليل ديگر (استحسان و مصالح مُزْسَلَّة و سَدُّ ذَرَايِع) ايضاً متوسّل شده اند هر سه تا دليل را يک يک بررسی نموده و همه آنها را همانند «قياس» از اعتبار و حجّيت ساقط خواهيم نمود.

۱- «استحسان»: همان طوری که از کتاب «مَدْخُلُ الْفِقْهِ الْمُقَارِنِ» نوشته سيّد

المرسلة) و (سد الذرایع).

وهي -ان لم ترجع الى ظواهر الادلة السمعية^(۱) او الملازمات العقلية - لا دليل

محمد تقی حکیم، استفاده می شود بهترین تعریف برای استحسان از نظر علماء سنی این است: (الاستِحْسَانُ مَا اسْتَحْسَنَهُ الْمُجْتَهِدُ بِعَقْلِهِ بِدُونِ الْإِتِّكَاءِ عَلَى دَلِيلٍ مِّنَ الرُّوَايَةِ وَالْأَيَّةِ) «استحسان چیزی است که مجتهد با عقل خود بدون اعتماد به روایت و آیه ای، آن را نیکو شمارد و طبق آن فتوی بدهد» جهت اثبات حجّیت استحسان دلایلی را ارائه نموده اند من جمله به آیه ۱۹ از سوره زمر استدلال کرده اند (... فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...) و همچنین به حدیثی که از پیامبر (ص) نقل کرده اند (مَا رَأَاهُ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ) استدلال نموده اند.

۲- مصالح مژسّله: عبارت است از جلب منفعت و رفع ضرر، مجتهد بهر چه که منفعت دارد فتوای به «أمر» می دهد و بهر چیزی که ضرر دارد فتوای به «نهی» می دهد.

۳- سَدُّ ذَرَايِعٍ: «ذرایع» جمع «ذریعه» است به معنای «وسیله» و منظور از «سدّ ذرایع» یعنی بستن و سدّ کردن چیزهایی که باعث رسیدن به حرام است که مجتهد باید آن ها را سدّ نماید و جلو آنها را بگیرد.

بنا بر این باید پسوندی به «سدّ ذرایع» اضافه شود و این چنین تعبیر گردد: (سدّ ذرایع و فتح ذرایع) «بستن چیزهایی که باعث رسیدن بحرام می شود و گشودن چیزهایی که باعث رسیدن به حلال می شود».

استاد مظفر از هر سه دلیل مذکور و منابع فقهی علماء سنی، یک جواب می دهد و آن این است که هر سه دلیل مفید ظنّ هستند و دلیل بر حجّیت ظنّ حاصل از آنها نداریم و همه آنها، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، خواهند بود. و علاوه دلائل ثلاثه از افاده ظنّ عاجز می باشند.

۱- یعنی اگر ادله ثلاثه به ظواهر ادله سمعیّه، برگشت نکنند ادله ثلاثه، مفید ظنّ می باشند و دلیل بر حجّیت آن نداریم و برگشت به ظواهر ادله سمعیّه باین است که بعضیها استحسان را به (الْعَمَلُ بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ) تعریف کرده اند در این صورت «استحسان» به یک دلیل سمعی برگشت خواهد کرد ولی این تعریف، با استحسان

على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهى عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار.

ولو أردنا اخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لا يبقى عندنا ما يصلح

ناسازگار است و همچنین اگر از قبیل ملازمات عقلیه نباشد، مثلاً «مصالح مرسله» را به ملازمات عقلیه برگشت ندهند و منظور از عدم برگشت به ملازمات عقلیه یعنی از ادله ثلاثه قطع حاصل نشود و الا از باب حجیت ذاتی قطع، حجّت می شوند معنای عبارت: (اگر ادله ثلاثه باده سمعیه برگشت نکنند و جزء ملازمات عقلیه مفید قطع نباشند، تنها مفید ظنّ می باشند و دلیل بر حجیت چنین ظنّی نداریم و این ظنّ، مشمول آیات ناهیه از عمل به ظنّ، می شود.

بَلْ هِيَ أَظْهَرُ أَفْرَادِ الظَّنِّ الْمُنْهَى عَنْهُ... ظنّ حاصل از ادله ثلاثه، نظر بر این که اتکاء بدلیلی ندارد، ضعیف است و لذا اظهر مصادیق آیات ناهیه از ظنّ، می باشند. و اما ظنّ حاصل از قیاس بلحاظ آن که متکی بمدرك است یعنی «حمل حکم اصل را بر فرع» و حکم اصل، مدرک دارد که روایت و آیه می باشد، لذا قوی تر است بنا بر این از نظر ظنّ، قیاس قوی تر از ادله ثلاثه است.

وَلَوْ أَرَدْنَا إِخْرَاجَهَا مِنْ عُمُومَاتِ حُرْمَةِ الْعَمَلِ بِالظَّنِّ... یعنی اگر ظنّ حاصل از ادله ثلاثه را از تحت آیات ناهیه، خارج نماییم، آیات ناهیه، بلامورد میمانند و تخصیص اکثر لازم می آید و تخصیص اکثر قبیح خواهد بود.

عَلَى أَنَّهُ قَدْ أَوْضَحْنَا فِيمَا سَبَقَ... در مباحث ملازمات عقلیه و در دلیل عقلی، گفتیم که عقل نمی تواند ملاکات و مصالح و مفاسد احکام را درک نماید و همچنین از درک احکام عاجز است بنا بر این از دلائل ثلاثه، اصلاً «ظنّ» حاصل نمی شود. وَ شَأْنُهَا فِي ذَلِكَ شَأْنُ جَمِيعِ الْمَجْعُولَاتِ... احکام شرعی همانند لغات و اشارات و علامات است که انسان با عقل نمی تواند آنها را درک نماید و باید از کیفیت اوضاع لغات و اشارات و علامات، با اطلاع گردد و سپس آنها را درک خواهد نمود (أستاذ المادة...) یعنی استاد رشته علوم فیزیک و طبیعی که در لسان عرب به «ماده» تعبیر می شود.

لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الاكثر.

على انه قد اوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الاحكام وملاكاتهما لا يستقل العقل بادراكها ابتداء. أي ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الاحكام او بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والاشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي ام نظري.

ولو صح للعقل هذا الامر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الائمة، اذ يكون حينئذ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة احكام الله تعالى، ويصبح كل مجتهد نبياً او اماماً. ومن هنا تعرف السّر في اصرار اصحاب الرأي على قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الامام الغزالي^(١) بانه لا يمكن اثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد وزاد على ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن في حقه. *تحقيق كميتر علوم رسيدي*

ومن أجل ما ذكرناه من عدم امكان اثبات حجية مثل هذه الادلة رأينا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الادلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب على محاضرات (مدخل الفقه المقارن) التي ألقاها استاذ المادة في كلية الفقه الاخ السيد محمد تقي الحكيم، فان فيها الكفاية.

الباب التاسع - التعادل والتراجيع

تمهید:

عنون الاصوليون من القديم^(۱) هذه المسألة بعنوان المذكور.

۱- استاد مظفر تحت عنوان تمهید چهار تا نکته در رابطه با مسئله تعادل و تراجیع بیان می فرماید و ما هر یک از نکات را با بعضی از اضافات مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- نکته اول مربوط به عنوان (تعادل و تراجیع و معنای آن می باشد. تا زمان شیخ طوسی، علماء همین عنوان تعادل و تراجیع، را بکار می بردند، و بعد از شیخ، تعبیر را به (تَعَارُضُ الْأَدِلَّةِ) تغییر دادند و راجع به این مطلب در نکته شماره ۳ بحث خواهیم کرد.

«تَعَادُلٌ» به معنای همتا بودن و مساوی بودن است و مراد از آن در محل بحث، مساوی بودن دو دلیل است که با هم تعارض دارند، یعنی دو دلیل معارض، از نظر مرحجات، مساوی می باشند و هیچ یک بر دیگری، ترجیح نداشته باشد.

«تَرَجِیحٌ» جمع ترجیح است به معنای مزیت و برتری داشتن است و ترجیح را به «تراجیح» جمع بستن، بر خلاف قیاس و قاعده می باشد، چه آن که طبق قیاس،

جمع «ترجیح» به «ترجیحات» بسته می‌شود و مراد از تراجیح، در محل بحث، همان مصدر «ترجیح» به معنای «اسم فاعل» است یعنی یکی از دو دلیل معارض، دارای مرجح و مزیت و برتری باشد.

و جهت این که در مقابل «تعادل» که مفرد است «تراجیح» که جمع است را قرار داده‌اند، این است که «مرجحات» زیاد است و موارد و فرضهای متعددی خواهد داشت و اما صورت تساوی و تعادل هر دو دلیل معارض، از یک فرض و از یک مورد، بیشتر ندارد بدین لحاظ صورت مساوی بودن هر دو دلیل را، به لفظ مفرد (تعادل) تعبیر نموده‌اند و صورت «مرجح داشتن یکی از دو دلیل را» به لفظ جمع (تراجیح) تعبیر کرده‌اند.

۲- نکته دوم: وَ الْفَرَضُ... غرض از بحث «تعادل و تراجیح»، این است که با احکام دو دلیل معارض (مثلاً یک روایت می‌گوید غسل جمعه واجب است و روایت دیگر می‌گوید غسل جمعه واجب نمی‌باشد) در صورت مساوی بودن هر دو از نظر مرجح و مزیت داشتن، آشنا می‌شویم و همچنین به احکام دو دلیل معارض، در صورت مزیت داشتن یکی بر دیگری، آشنا می‌گردیم و در آینده خواهد آمد که دو دلیل معارض، در صورت مساوی بودن، احکامی دارد و در صورت عدم مساوی بودن، احکام دیگری خواهد داشت.

۳- نکته سوم: وَ مِنْ هُنَا نَعْرِفُ... از بیانات قبلی معلوم شد که تعادل و تراجیح از اوصاف «دلیلین متعارضین» می‌باشد یعنی دو دلیل متعارض، موصوف می‌باشند، و «متعادل و مساوی بودن هر دو» و یا «ترجیح داشتن یکی بر دیگری» اوصاف آن خواهد بود.

بنا بر این خود هر دو دلیل متعارض، مقسم هستند و «تعادل و تراجیح» اقسام آن می‌باشند و حق مطلب این بود که خود مقسم، عنوان بحث واقع شود نه اقسام، و لذا بعد از شیخ (ره) عنوان بحث را به «تعارض الأدلة» تغییر داده‌اند یعنی خود مقسم را عنوان قرار داده‌اند، غَيْرُ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ هُمُ الْأَصُولِيَّين... منتهی نظر بر این که همت اصولیین، آشنایی به کیفیت عمل به ادله متعارضه، فقط در دو صورت

و مرادهم من كلمة (التعادل) تكافؤ الدليلين المتعارضين في كل شيء يقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.

و مرادهم من كلمة (التراجيح): جميع ترجيح على خلاف القياس في جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أي المرجح. و إنما جاء وابه على صيغة الجمع دون (التعادل)، لأن المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لا يكون إلا في فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والفرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين، و بيان أحكام المرجحات لاحدهما على الآخر.

تعادل و تراجیح بود، لذا اقسام، یعنی (تعادل و تراجیح) را عنوان بحث قرار دادند یعنی آن چه که برای آقایان در مسئله مورد بحث اهمیت داشت، آشنایی به احکام همان دو حالت «تعادل و تراجیح» ادله بود و لذا خود همین دو حالت را عنوان بحث قرار دادند.

۴- نکته چهارم: وَ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ... بهترین و مناسب ترین جا برای بحث «تعادل و تراجیح»، همین «مباحث حجّت» است چه آن که نتیجه مسئله تعادل و تراجیح این است که یکی از دو دلیل متعارض، حجّیت دارد و حکم شرعی بوسیله آن ثابت خواهد شد و بدین لحاظ باید مسئله «تعادل و تراجیح» در ردیف ادله و حجج احکام شرعی قرار بگیرد و لذا مرحوم مظفر مباحث حجّت را در ۹ باب قرار داده و باب نهم را به «تعادل و تراجیح»، اختصاص داده است و لکن مرحوم شیخ انصاری در رسائل، مباحث علم اصول را در سه مقصد بررسی نموده است و مسئله «تعادل و تراجیح» را در خاتمه کتاب ذکر فرموده است.

(مؤلف) عمل شیخ انصاری (ره) یک مقدار خطرناک است چه آن که ایشان (تعادل و تراجیح) را در جایی قرار داده است که با یک هل دادن، ممکن است پُرژ شود و از مباحث علم اصول بیرون رود و مرحوم مظفر، «تعادل و تراجیح» را در قلب مسائل علم اصول قرار داده و با خطر کذائی مواجه نمی باشد.

ومن هنا نعرف أن الأنسب أن تعنون المسألة بعنوان (التعارض بين الأدلة)، لأن التعادل والترجيح بين الأدلة إنما يفرض في مورد التعارض بينهما، غير أنه لما كان همّ الأصوليين في البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونها بما ذكرناه.

وهذه المسألة - كما ذكرناه سابقاً^(١) - أليق شيء بها مباحث الحجة، لأن نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعي عند التعارض بين الأدلة. وقبل الشروع في بيان أحكام التعارض^(٢) ينبغي في:

۱- در جلد ۲ اصول فقه در مبحث شماره ۱ از مباحثی که بعنوان مقدمه «مباحث حجّت»، مطرح فرمودند، راجع به موضوع مقصد سوّم بحث نمودند و در صفحه ۲۴ باین نتیجه رسید که در مقصد سوّم از هر چیزی که صلاحیت دلیل بودن برای اثبات حکم شرعی را داشته باشد، بحث می شود و نتیجه بحث در «تعادل و ترجیح» آن است که یکی از دو دلیل متعارض، اعتبار دارد و می تواند اثبات گر حکم شرعی باشد بنا بر این، نتیجه بحث «تعادل و ترجیح»، جزء ادله شرعی بوده و در مباحث حجّت و در قلب مسائل علم اصول، باید منزل و مأوی داشته باشد.

۲- استاد مظفر پیش از بیان احکام تعارض، هفت مبحث را بعنوان مقدمه، بیان می فرماید که آشنایی با آنها در رابطه با شناخت احکام دلیلی، شدیداً مورد نیاز می باشد.

۱- حقیقه التعارض... «تعارض» مصدره و از باب تفاعل است و تفاعل مانند تضارب و تقاؤل، طرفینی می باشد و اقتضای دو فاعل را دارد که با هم روبرو می شود و علیه هم دست به کار هستند «تعارض» از ماده «عرض» است و «عرض» در لغت به دو معنا آمده است:

- (۱) معنای اسمی که یکی از ابعاد ثلاثه است «طول» و «عرض» و «عمق».
- (۲) معنای وصفی که همان معارضه و رو در روی هم قرار گرفتن است. و معنای اصطلاحی، «تعارض» عبارت است از تنافی دو دلیل و یا تنافی دو مدلول، بنا بر این دو دلیلی را که باید فرض نماییم که هر کدام معارض و منافی دیگری باشد و معنای

معارضه آن است که هر یک از دو دلیل، پس از اثبات حجّیت آنها، دیگری را تکذیب و باطل نماید منتهی تکذیب هر یک، دیگری را، گاهی من جمیع الجهات است یعنی هم از نظر دلالت مطابقی و هم از نظر دلالت تضمینی و التزامی، با هم منافات دارند، و گاهی از بعضی جهات همدیگر را، تکذیب می نمایند و خلاصه مرجع تعارض همان تکاذب است.

که هر دو دلیل از نظر صداقت و راستگویی قابل جمع نمی باشد و بناچار یکی از آنها باید «کاذب» باشد و دیگری «صادق» خواهد بود یعنی حجّت بودن یکی با حجّت بودن دیگری ناسازگار است و عمل به هر دو دلیل جائز نخواهد بود.

و نکته جالب توجه این است که تعارض و تکاذب در حقیقت بین مدلول هر دو دلیل است یعنی اولاً و بالذات، تکاذب بین «مدلولین» محقق می شود، و ثانیاً و بالعرض، بین دلیلین خواهد بود بنا بر این اگر نسبت تعارض را به هر دو مدلول بدهیم و بگوییم (تعارض المدلولین) هم تعبیر درستی می باشد و اگر نسبت تعارض را به «دلیلین» بدهیم و بگوییم (تعارض الدلیلین) ایضاً صحیح است منتهی تعبیر به «تعارض الدلیلین»، باعتبار مدلول آنها می باشد چنان چه شیخ انصاری (ره) در رسائل فرموده است که تعارض عبارت است از: (تَنَافِي دَلِيلَيْنِ بِاعْتِبَارِ مَدْلُولٍ وَ مُنْكَشَفٍ) نکته دیگر این است که تعارض دلیلین گاهی بنحو تناقض است (مثلاً یک دلیل بر وجوب شیء دلالت دارد و دلیل دیگر بر عدم وجوب آن، دلالت دارد).

و گاهی به نحو تضاد می باشد که یک دلیل بر وجوب شیء و دیگری بر حرمت آن دلالت داشته باشد و ایضاً تعارض گاهی بالذات است و گاهی بالعرض می باشد «تَنَافِي ذاتی» آن است که به اعتبار مفهوم عرفی و مدلول مطابقی و یا تضمینی آنها باشد و تنافی بین دو دلیلی که یکی از آنها وجوب صلوٰة جمعه را و دیگری وجوب صلوٰة ظهر را در روز جمعه، ثابت می نماید.

امر دوم: ۲- شُرُوطُ التَّعَارُضِ... تعارض به معنای اصطلاحی که مورد بحث در باب تعادل و ترجیح است هفت تا شرط دارد که بدون تحقق آنها محقق نمی شود:

۱- أَلَّا يَكُونَ أَحَدُ الدَّلِيلَيْنِ... یکی از شرایط آن است که هر دو دلیل و یا یکی از آنها نباید قطعی باشد اگر هر دو دلیل قطعی باشد تعارض بین آنها محال می باشد.

و اگر یکی از آنها قطعی باشد معلوم است که دیگری خلاف واقع می باشد یعنی با قطعی بودن دلیل شماره ۱، کذب و خلاف واقع بودن دلیل شماره ۲ معلوم و آفتابی می گردد و دلیلی که کذبش معلوم باشد کمرش شکسته خواهد بود و با کمر شکسته تاب و توان معارضه را ندارد.

۲- **أَلَا يَكُونُ الظَّنُّ الْفِعْلِيُّ مُعْتَبَرًا فِي حُجَّتِهَا مَعًا...** همان طوری که قبلاً اشاره شد تعارض اصطلاحی بین دو دلیل، زمانی قابل تصور است که هر دو دلیل حجت و اعتبار شرعی داشته باشند و لذا یکی از شرایط، تحقق تعارض آن است که در حجت هر دو دلیل حصول ظنّ فعلی نباید معتبر و شرط باشد و **إِلَّا تَحَقَّقَ تَعَارُضٌ** غیر ممکن می شود چه آن که معنای شرط مذکور این می شود که انسان هم نسبت به وجوب غسل جمعه، ظنّ فعلی داشته باشد و هم نسبت به عدم وجوب آن ظنّ فعلی پیدا نماید و چنین چیزی همانند حصول قطع بوجوب و حصول قطع به عدم وجوب غسل جمعه، استحاله دارد.

آری اگر حصول ظنّ فعلی در یکی از آن دو دلیل معیناً شرط و در دیگری شرط نباشد، اشکالی ندارد و تحقق تعارض، بمانعی برخورد نخواهد کرد.

۳- **أَنْ يَتَنَافِيَا مَذْلُولَا هُمَا...** از عبارت کتاب ۴ صورت استفاده می شود:

(۱) **تَنَافِيٌّ وَ تَعَارُضٌ** بین مدلول هر دو دلیل، ذاتی باشد، «تعارض ذاتی» آن است که دو دلیل به اعتبار مفهوم عرفی خود همدیگر را تکذیب نمایند. مثلاً یک روایت می گوید غسل جمعه واجب است و یک روایت می گوید غسل جمعه واجب نیست.

(۲) **تَنَافِيٌّ وَ تَعَارُضٌ بِالْعَرَضِ** باشد مثلاً یک روایت می گوید صلوٰة جمعه واجب است و روایت دیگر می گوید صلوٰة ظهر واجب است مدلول هر دو روایت تعارض ندارند و لکن بخاطر یک امر خارج از مدلول هر دو روایت، باعث شده است که بین آنها تنافی برقرار بشود و آن امر خارجی این است که در یک روز جمعه، دو نماز واجب نخواهد بود و لذا یکی از دو روایت باید دروغ باشد.

(۳) **تَنَافِيٌّ وَ تَعَارُضٌ** بین مدلول هر دو دلیل از بعضی جهات است (یعنی از لحاظ

- المقدمة -

بیان أمور يحتاج اليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم؛ والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة في الباب، فنقول:

۱- حقيقة التعارض:

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذي يقتضي فاعلين، ولا يقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولا تقول: «تعارض الدليل»، وتسكت. وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر. ومعنى المعارضة: ان كلا منهما - اذا تمت مقومات حجيته - يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب اما ان يكون في جميع مدلولاتهما ونواحي الدلالة فيهما، واما في

دلالت مطابقى و يا تضمنى و يا التزامى مى باشد) مثلاً يك دليل دلالت بر حرمت شىء دارد و يك دليل دلالت بر وجوب آن دارد كه دلالت مطابقى يك دليل با دلالت التزامى ديگرى منافات دارد دلىلى كه مى گويد صلوة جمعه حرام است بالالتزام وجوب آن را نفى مى كند و دلىلى كه دلالت بر وجوب صلوة جمعه دارد، بالالتزام، حرمت آن را نفى مى كند.

(۴) تنافى و تعارض بين مدلولين، از جميع جهات است مثلاً دلىلى مى گويد صلوة جمعه واجب است و دليل ديگر مى گويد صلوة جمعه واجب نيست. چهار صورت مزبور از عبارت (وَلَوْ عَرَضاً وَ فِي بَعْضِ النِّوَاحِى) استفاده مى شود يعنى تعارض يا ذاتى است و يا عرضى يا از جميع نواحي است و يا از بعض نواحي.

(وَالْجَامِعُ فِي ذَلِكَ...) جامع بين همه صورتهاء، اين است كه تشريع هر دو دليل غير ممكن است و جمع بين هر دو دليل در نفس الامر و واقع، ممتنع خواهد بود و اين «جامع» در همه صورتهاء قابل تصور مى باشد.

بعض النواحي على وجه لا يصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولا يصح العمل بهما معا.

فمرجع التعارض في الحقيقة الى التكاذب بين الدليلين في ناحية ما، أي ان كلا منهما يكذب الآخر، ولا يجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحي للتعارض. وهو مأخوذ من «عَارَضُهُ» أي جَانِبُهُ وعدل عنه.

٢- شروط التعارض:

ولا يتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هي مقومات التعارض، نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقفه:

١- ألا يكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فإنه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لا يعارض غيره. وأما القطع بالمتنافيين ففي نفسه أمر مستحيل لا يقع.

مركزية تكوّن علوم إسلامية

٢- ألا يكون الظن الفعلي معتبراً في حجيتهما معا، لاستحالة حصول الظن الفعلي بالتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر في أحدهما المعين الظن الفعلي دون الآخر.

٣- ان يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفي بعض النواحي، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافي في مدلولهما المطابقي أو التضمني أو الالتزامي. والجامع في ذلك ان يؤدي الى ما لا يمكن تشريعه ويمتنع جعله في نفس الامر، ولو كان هذا الامتناع لامر خارج عن نفس مدلولهما، كما في تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليل في نفسه لا تكاذب بينهما اذ لا يمتنع اجتماع وجوب صلاتين في وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لا تجب الا صلاة واحدة في الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما.

وعلى هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط في التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما في الوعاء المناسب^(١) لهما إما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة:

الضابط في التعارض: تكاذب الدليلين على وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم أن التعارض^(٢) ليس وصفاً للمدلولين كما قيل^(٣)، بل المدلولان يوصفان بأنهما متنافيان لا متعارضان. وإنما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان على امرين متنافيين لا يجتمعان، لأن امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما إنما ينشأ من تنافي المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: ^(٤) «التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلة

١- يعنى ضابطه تعارض أن است که مدلول دو دلیل در ظرف مناسب آنها ممنوع الاجتماع باشند مثلاً اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء در ظرف شریعت جائز نیست.

(من ناحية تكوينية) يعنى از نظر تكوينی، اجتماع اینکه یک شیء هم موجود باشد و هم معدوم باشد غیر ممکن است (وَمِنْ نَاحِيَةِ تَشْرِيعِيَّةٍ) يعنى از نظر شرعی اجتماع وجوب و حرمت در یک شیء غیر ممکن خواهد بود

٢- يعنى تعارض و معارضة و تكذيب کردن همدیگر، احتیاج به لسان دارد و خود دو دلیل لسان دارند، و اما مدلول آنها، لسان و زبان ندارند بدین لحاظ تعارض و تكاذب وصف هر دو مدلول تنافی می باشد بنابراین دلیلین به «متعارضان» متصف می شود و مدلولین به «متنافیان» متصف خواهد شد البته تعارض دلیلین از همان تنافی مدلولین سرچشمه می گیرد.

٣- اشاره به قول شیخ انصاری است که ایشان تعارض را ذاتاً و اولاً و وصف مدلولین دانسته و ثانیاً و بالقرض، وصف دلیلین دانسته است.

٤- مرحوم صاحب کفایه بخاطر اینکه تعارض وصف دلیلین است و تنافی وصف

بحسب الدلالة ومقام الاثبات». فحصر التعارض في مقام الاثبات ومرحلة الدلالة.
 ٤- ان يكون كل من الدليلين^(١) واجدا لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو

مدلولين می باشد تعارض را وصف دلیلین قرار داده که از لحاظ دلالت دو دلیل تعارض تحقق می یابد و از لحاظ اینکه هر دو دلیل لسان و زبان دارند همدیگر را تکذیب می کنند بخلاف شیخ انصاری که تعارض را وصف دلیلین قرار داده است منتهی نه از لحاظ دلالت بلکه از لحاظ مدلول دلیلین و حال آنکه مدلول، لسان و زبان ندارد. مقام اثبات همان مقام دلالت است و مقام ثبوت همان مقام مدلول می باشد.

مرحوم صاحب کفایة تعارض را در مقام دلالت و اثبات منحصر نموده و شیخ انصاری تعارض را در مقام مدلول و ثبوت منحصر نموده است فَتَأْمَلُ وَفَافْهَمُ

۱- ما حصل شرط چهارم برای تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید حجیت و اعتبار داشته باشند یعنی اگر از تعارض آنها صرف نظر شود و بِالْفَرْقِ مسئله تعارضی در کار نباشد هر کدام باید واجب العمل باشد چه آنکه اگر حجیت هر دو دلیل محرز نباشد مثلاً یکی از آنها حجّت باشد و دیگری شرائط حجیت را نداشته باشد تحقق تعارض فی ما بین لا حجة و حجة غیر ممکن خواهد بود و سر و انگیزه اش آن است که دلیل لا حجة لسان و زبان ندارد و نمی تواند دلیل حجة را تکذیب نماید در حالیکه تعارض عبارت بود از تکاذب و تکاذب نیاز به لسان و زبان دارد و لسان دلیل همان دلالت در مقام اثبات است و دلیلی که حجیت ندارد یعنی اثبات و دلالت ندارد اگر دلالت نداشت لسان ندارد و دلیل لاثبات و لا حجة و بلالسان با دلیل لسان دار و دارنده حجیت نمی تواند معارضه نماید.

مثلاً فرض می کنیم دو روایتی است یکی دلالت بر وجوب غسل جمعه دارد و دیگری آن مورد شک است که آیا دلالت بر عدم وجوب غسل جمعه دارد یا ندارد؟ روایت شماره ۱ حجّت است و روایت شماره ۲ حجیت ندارد روایت شماره ۱ نظر بر اینکه شرائط حجیت (از قبیل صحت و وثاقت و غیر ذالک) را دارا است فریاد می کشد که عدم وجوب غسل جمعه دروغ است و اما روایت شماره ۲ نظر بر اینکه شرائط حجیت را دارا نمی باشد از فریاد بر آوردن عاجز است و نمی تواند وجوب

خلی و نفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان احدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فانه لو كان احدهما غير واجد لشرائط الحجية في نفسه لا يصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له في مدلوله، فلا يكون معارضا له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان في مقام الاثبات، واذا لا اثبات فيما هو غير حجة^(۱) فلا يكذب ما فيه الاثبات.

اذن، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين^(۲).
ومن هنا يتضح^(۳) انه لو كان هناك خبر - مثلا - غير واجد لشرائط الحجة

غسل جمعه را تكذيب نمايد و لذا بين دو دليل مذکور هیچگاهی تعارض برقرار نخواهد شد.

نَعَمْ فِي مِثْلِ هَذَيْنِ الْخَبَرَيْنِ تَجْرِي قَوَاعِدُ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ...

آری در مورد دو روایت مذکور نظر بر اینکه احتمال داده می شود که روایت شماره ۲ حجت باشد بنابراین علم اجمالی داریم که غسل جمعه یا واجب است و یا واجب نمی باشد و قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط نماید و اگر احتیاط ممکن نباشد نوبت به تَخْيِيرِ عَقْلِي می رسد.

۱- یعنی دلیلی که اثبات ندارد (دلالت ندارد) لسان نخواهد داشت و اگر لسان و زبان نداشته باشد دلیل مقابل خود را نمی تواند، تکذیب نماید و لذا تعارض محقق نمی شود.

۲- دو دلیلی که هر دو از اعتبار و حجیت بی بهره می باشند مانند دو شخصی است که از دست و پا فلج می باشند، مسئله کشتی و زور آزمائی و ورود در گود زورخانه هرگز بین آنها مطرح نخواهد بود و فی ما بین دو دلیلی که حجیت ندارد مسئله تعارض و تکاذب قابل تحقق نخواهد بود.

۳- اگر دو روایتی باشد که یکی از آنها حجت است و دیگری «لا حجت» در این فرض دو صورت متصور است:

صورت اول: آن است که روایت معتبر مشخص و معین باشد و روایت «لا حجة» هم

واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لا يدخلان في باب التعارض، فلا تجري عليهما احكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين، نعم في مثل هذين الخبرين تجري قواعد العلم الاجمالي.

۵- ألا يكون الدليلان متزاحمين،^(۱) فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم

معلوم است، حکم این صورت واضح است که روایت معتبر، اخذ می شود و قواعد تعارض جای پا ندارد.

صورت دوم: آن است که روایت معتبر با روایت غیر معتبر مُشْتَبِه شده است و نمی دانیم که روایت دال بر وجوب غسل جمعه، حجت است و یا روایت دال بر عدم وجوب غسل جمعه، حجت می باشد در این صورت ایضاً قواعد باب تعارض جاری نمی شود منتهی قواعد علم اجمالی جاری خواهد شد که اگر احتیاط ممکن باشد، اخذ با احتیاط می شود و الا مسئله تخیر پیش می آید.

۱- یکی از شرائط تحقق تعارض آن است که فی مابین دو دلیل، تزاحم نباشد چه آنکه باب تزاحم غیر از باب «تعارض» است (دقیق فرمائید) تزاحم بین دو دلیل گاهی بلحاظ ملاکات و مصلحت و مفسده می باشد (این صورت از محل بحث ما بیرون است) و گاهی بلحاظ مقام امثال است به این معنا که مثلاً آقای مکلف، هم باید «بکر» را نجات بدهد و هم «زید» را و دو تا دلیل (اِنَّقِذْ بَكْرًا) و (اِنَّقِذْ زَيْدًا) متوجه آقای مکلف شده است تزاحم هر دو دلیل به لحاظ امثال است که آقای مکلف نمی تواند هر دو غریق را نجات بدهد. و این صورت از باب تزاحم مورد نظر می باشد.

دلیلین متعارضین با دلیلین متزاحمین از یک جهت اشتراک دارند که تحقق اجتماع هر دو دلیل، هم در باب تعارض و هم در باب تزاحم ممنوع می باشد و از جهت دیگر افتراق دارند (که در باب تعارض هر دو دلیل از لحاظ تشریع و مصلحت و مفسده داشتن هم دیگر را تکذیب می کنند و قابل جمع نمی باشند و اما در باب تزاحم تنها از لحاظ امثال قابل جمع نمی باشند) بنابراین تعارض بین دلیلین زمانی محقق می شود که مزاحمت و تزاحم در آنجا سایه نه افکنده باشد.

على ما يأتي، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين في جهة واحدة، وهي امتناع اجتماع الحكمين في التحقق في مورد هما، ولكن الفرق في جهة الامتناع: فانه في التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان،^(١) وفي التزام من جهة الامتثال فلا يتكاذبان. ولا بد من افراد بحث مستقل في بيان الفرق، كما سيأتي.

٦- ألا يكون أحد الدليلين حاكماً على الآخر.

٧- ألا يكون أحدهما وارداً^(٢) على الآخر.

وسيأتي ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولا بد من افراد بحث عنهما أيضاً، فانه امر اساسي في تحقق التعارض وفهمه:

٣- الفرق بين التعارض والتزام:^(٣)

٦- أَلَا يَكُونُ أَحَدُ الدَّلِيلَيْنِ حَاكِماً...

١- از عبارت کتاب استفاده می شود که التزام تنها در مرحله امتثال و در رابطه با مکلف، مطرح است در حالیکه ماجرایی التزام در مرحله ملاکات و مصالح و مفسد احکام بنا بر مذهب عدلیه، ایضاً مطرح خواهد بود مثلاً فعلی دارای جهت مصلحت است که اقتضای وجوب آن را دارد و همچنین دارای جهت مفسده می باشد که اقتضای حرمت آن را دارد در این فرض التزام بین مصلحت و مفسده برقرار است و مؤلی یا باید جهت مصلحت را ترجیح بدهد و حکم وجوب را جعل نماید و یا جهت مفسده را ترجیح بدهد و حکم حرمت را جعل نماید. کوتاه سخن مسئله التزام در مرحله ملاکات ایضاً مطرح می باشد و نظر بر اینکه التزام در مرحله ملاکات ثمره عملی ندارد لذا آن را از محل بحث خارج نموده و تنها التزام در مرحله امتثال، را مورد توجه قرار داده است.

٢- شرط ششم و هفتم آن است که هر دو دلیل حاکم و محکوم و وارد و مورد نباشد چه آن که حکومت و «ورود» احکامی دارند و تعارض اصطلاحی احکام دیگری دارد و بحث حکومت و ورود خواهد آمد. فانتظر.

٣- امر سوم از امور هفتگانه مقدمه، آن است که فرق اساسی و بنیادی بین باب تعارض و باب التزام را بیان می فرماید و از عبارات یک صفحه و خورده ای کتاب، چهار مطلب استفاده می شود توجه به این چهار مطلب،

عبارت کتاب (كَالْمَعْنَى الْخَفِيَّةِ)

«پنبه زده شده» سهل و آسان خواهد شد.

مطلب اول: سه تا عنوان (باب) را باید از هم جدا و سرّ و انگیزه جدائی آنها را بدانیم:

۱- باب تزاحم ۲-باب تعارض ۳-باب اجتماع امر و نهی.

استاد مظفر در جزء ۲ اصول فقه و ما در جلد اول شرح فارسی

در زمینه فرق بین ابواب ثلاثه بحث نمودیم و خلاصه آن را تکرار می‌نمائیم: در مواردیکه بین دو دلیل عموم و خصوص مِنْ وَجْه باشد هر سه عنوان مذکور، قابل تطبیق است و همین اجتماع عناوین ثلاثه در مورد عموم و خصوص مِنْ وَجْه باعث شده است که فرق گذاردن بین آنها، مشکل گردیده است.

ما حاصل فرق بین ابواب ثلاثه:

عنوانی که در متعلق خطاب، اخذ می‌شود به دو نحوه خواهد بود:

نحوه اول: این است که عنوان مأخوذ متعلق خطاب به نحو عموم استغرافی می‌باشد که همه افراد را به نحو عطف به او شامل می‌شود یعنی حکم به تعداد افراد منحل می‌شود مثلاً مولى فرموده است (أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ وَلَا تُكْرِمَ كُلَّ فَاسِقٍ) بین عالم و فاسق عموم و خصوص من وجه است و هر دو دلیل در عالم فاسق تلاقی دارند و نظر بر اینکه شمول هر یک از دو دلیل بنحو عموم استغرافی می‌باشد لذا أَكْرِمَ كُلَّ عَالِمٍ می‌گوید باید عالم فاسق اکرام شود و به دلالت التزامی عدم وجوب اکرام را از عالم فاسق نفی می‌کند و همچنین لَا تُكْرِمَ كُلَّ فَاسِقٍ که دلیل دوم است می‌گوید همه فسّاق نباید اکرام شود و فاسق عالم را هم شامل می‌شود و بدلالت التزامی و وجوب اکرام را از فاسق، نفی می‌کند.

بنابراین عموم هر دو دلیل در مورد تلاقی (عالم فاسق) حجّیت دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌نماید.

این نحوه اول، از باب تعارض می‌باشد.

بنابراین مسئله تعارض سه تا مشخصه دارد:

(۱) عنوان بنحو عموم استغرافی اخذ شود.

تقدم في ۲/۲۸۱ بیان الحق الذي ينبغي ان يعول عليه في سر التفرقة بين بابي التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي.

(۲) در مورد تلاقی هر دو دلیل حجیت داشته باشد و هر کدام به دلالت التزامی دیگری را تکذیب نماید.

(۳) تکاذب هر دو دلیل بلحاظ تشریع خواهد بود با انتفاء هر یک از شروط ثلاثه ماجرای تعارض منتفی خواهد شد.

نحوه دوم آن است: که عنوان بنحو عموم بدلی اخذ شود که افراد خود را بنحو عطف به او شامل می شود مثلاً مولى فرموده است: (صَلِّ وَلَا تَغْصِبْ) حکم وجوب به طبیعت صلوة و حکم حرمت به طبیعت غصب تعلق گرفته است و هر دو دلیل صِرْفُ الْوُجُود را طلب دارند و شمول آنها، نسبت به افراد به نحو شمول بدلی می باشد.

بنا براین در مورد تلاقی (صلوة در مکان غضبی) هر کدام از دو دلیل دیگری را تکذیب نمی کند چه آنکه مورد اجتماع مصداق برای متعلق هر دو دلیل می باشد و حکم روی فرد مورد اجتماع نیامده و بلکه روی طبیعت صلوة و غصب رفته است یعنی از لحاظ تشریع با هم منافاتی ندارند

لذا نحوه دوم اخذ عنوان مصداق و مورد تحقق تزامم است و تعارض جای پا و محل از اعراب ندارد چه آنکه یکی از شرائط تحقق تعارض این بود که تنافی در مرحله تشریع برقرار باشد و در مثال مذکور وجوب صلوة با حرمت غصب از لحاظ تشریع تضاد و تنافی ندارد و بلکه فقط در مرحله امتثال تنافی برگذار می باشد.

در همین فرض اگر مَنْدُوْحَه باشد (یعنی مکلف امکان آن را داشته باشد که نماز را در غیر زمین غضبی اداء نماید مثلاً وقت و فرصت داشته باشد و یا مثلاً در دار غضبی زندانی و محبوس نباشد) ماجر از باب تزامم بیرون رفته و داخل در باب اجتماع امر و نهی می باشد و اگر مَنْدُوْحَه نداشته باشد ماجر از باب تزامم خواهد بود چه آنکه دو دلیل مذکور از لحاظ مقام تشریع منافاتی ندارند و مصداق باب تزامم خواهد بود. (این بود خلاصه فرق بین باب تعارض و تزامم و اجتماع امر و نهی).

و خلاصته: إن التعارض - في خصوص مورد العامين من وجه - إنما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية على نفي حكم الآخر في مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. وأما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما في مقام الجعل والتشريع. وحينئذ - أي حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية - لو امتنع على المكلف أن يجمع بينهما في الامتثال لأي سبب من الأسباب، فإن الأمر في مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمثل أما هذا أو ذاك، وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعاً إنما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

ومن أجل هذا قلنا في الشرط الخامس من شروط التعارض: أن امتناع اجتماع الحكمين في التحقق إذا كان في مقام التشريع دخل الدليلان في باب التعارض لانهما حينئذ يتكاذبان. أما إذا كان الامتناع في مقام الامتثال دخلاً في باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذ بين الدليلين. وهذا هو الفرق الحقيقي بين باب التعارض وباب التزاحم في أي مورد يفرض.

وينبغي ألا يغيب عن بال الطالب أنه حينما^(١) ذكرنا العامين من وجه فقط في

مطلب سوم - آن است که مسئله تفرقه سازی و فرق گذاری بین باب تراحم و تعارض را در مورد دو دلیلی که نسبت به هم عموم و خصوص من وجه بودند مطرح نمودیم و انگیزه این کار این است که تنها در مورد مذکور شبهه عدم تفرقه بین تراحم و تعارض توهم شده است و همچنین شبهه عدم تفرقه بین باین تعارض و تراحم و باب اجتماع امر و نهی گمان برده شده است و الا تفرقه و مسئله جداسازی و یا تحقق تعارض و تراحم و اجتماع امر و نهی اختصاص به مورد دو دلیلی که با هم تباین دارند ایضاً تحقق خواهند داشت.

مطلب سوم: وَعَلَيْهِ فَالظَّاهِرُ فِي التَّفَرُّقَةِ^{٤٥٥} مَعْيَارُ بَابِ تَزَاحِمٍ اِنْ شَدَّ كَهِ دُو دَلِيلٍ اَزْ نَظَرِ مَقَامِ تَشْرِيعِ مَنَافَاتِي نَدَارَنْدَ وَ تَنَهَا اَزْ نَظَرِ مَقَامِ اِمْتِثَالِ قَابِلِ جَمْعِ نَمِي بَاشَنْدَ وَ

مقام التفرقة بين البابين - كما تقدم في الجزء الثاني - لم نذكره لاجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الامر والنهي. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع. وعليه، فالضابط في التفرقة بين البابين - كما اشرنا اليه اكثر من مرة - هو ان الدليلين يكونان متعارضين اذا تكاذبا في مقام التشريع، ويكونان متزاحمين اذا امتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال مع عدم التكاذب في مقام التشريع. وفي تعارض الادلة قواعد للترجيح ستأتي، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند او الدلالة.

واما التزاحم فله قواعد أخرى تتصل بالحكم نفسه ولا ترتبط بالسند او الدلالة. ولا ينبغي ان يخلو كتابنا من الاشارة اليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:



۴- تعادل و ترجیح المتزاحمين (۱) علوم اسلامی

معیار باب تعارض آن است که دو دلیل از نظر مقام تشريع قابل جمع نمی باشند و همدیگر را تکذیب می کنند و معیار باب اجتماع امر و نهی آن است که تنافی در مرحله امتثال باشد و قید مَنذُوحَه هم موجود باشد.

مطلب چهارم: وَفِي تَعَارُضِ الْأَدِلَّةِ قَوَاعِدٌ... در باب تعارض قواعدی است مربوط به ترجیح یکی از دو دلیل (مرجحات در رابطه با قوی بودن سند و یا قدرت دلالت دلیل مطرح است) و اما برای باب تزاحم قواعد و برنامه های دیگری است که بخود حکم مربوط می شود و سروکاری به دلالت دلیل و یا سند آن ندارد یعنی در مسئله تزاحم اهم و مهم مطرح است که انقاذ و نجات غریق اهم است و تصرف در مال غیر و ارتکاب غضب مهم است و رعایت اهم حق تقدم دارد.

۱- امر چهارم از امور هفتگانه ای که بعنوان مقدمه برای بیان احکام تعارض باید مورد توجه قرار گیرد آن است که استاد مظفر احکام تعادل و ترجیح را در مسئله

دلیلین متزاحمین مطرح می نماید تا کاملاً واضح گردد که باب تزاحم احکامی دارد و باب تعارض احکام دیگری خواهد داشت امر چهارم درد و مقام مورد تحقیق واقع می شود مقام اول موردی است که دو دلیل متزاحم با هم تعادل و تساوی دارند مقام دوم موردی است که یکی از دو دلیل متزاحم دارای مرجح می باشد.

مقام اول: لَا شَكَّ فِي أَنَّهُ إِذَا تَعَادَلَ الْمُتَزَاحِمَانِ فِي جَمِيعِ جِهَاتِ التَّرْجِيحِ...

اگر دو دلیل متزاحم از جمیع جهات با هم تساوی داشتند (مثلاً امر دائر است بین اینکه آقای مکلف یا زید غریق را نجات دهد و یا بکر غرق شده را نجات بدهد و از نجات هر دو عاجز است و زید و بکر هیچگونه مزیت و برتری نسبت به هم ندارند در این فرض همه علماء اتفاق دارند که آقای مکلف مخیر می باشد و اما اگر چنین تساوی و تعادل بین دو دلیل متعارض اتفاق یافتد راجع به حکم آن بین علماء اختلاف است بعضی ها می گویند دلیلین متعارضین تساقط می کنند و بعضی ها قائل به تخییر شده است (بحث آن خواهد آمد).

(وَفِي الْحَقِيقَةِ أَنَّ هَذَا التَّخْيِيرَ إِنَّمَا يَحْكُمُ بِهِ الْعَقْلُ...) دلیل بر حکم به تخییر در فرض تعادل دلیلین متزاحمین حکم عقل است عقل عملی می گوید آقای مکلف پس از آنکه از انقاد هر دو نفر عاجز است باید باختیار خود یکی از دو غریق را نجات بدهد چه آنکه از نظر عقل عملی بقاء تکلیف فعلی در مورد هر دو محال است برای اینکه مکلف قدرت بر امتثال هر دو دلیل را ندارد و همچنین مجوزی وجود ندارد که بگوئیم بکلی تکلیف از ذمه مکلف ساقط است و بدین لحاظ عقل عملی میگوید آقای مکلف به اختیار و انتخاب خود یکی از دو غریق را باید نجات بدهد.

کوتاه سخن فرض مذکور یکی از موارد مستقلات عقلیه است که عقل عملی مستقلاً به نجات دادن یکی از دو غریق فرمان می دهد و از باب ملازمه عقلیه کشف می کنیم که شارع مقدس ایضاً بانقاد یکی از دو غریق به نحو تخییر رضایت و حکم و درک عقل عملی را مورد تصویب قرار می دهد بنابراین حکم به تخییر در باب تزاحم

لا شك في انه اذا تعادل المتزاحمان في جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف في تعادل المتعارضين انه يقتضي التسايط أو التخيير على ما سيأتي.

وفي الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملي. بيان ذلك:

إنه بعد فرض عدم امکان الجمع في الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لاحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح - فلا مناص من أن يترك الأمر^(۱) الى اختيار المكلف نفسه اذ

وتعادل متزاحمين حكم شرعی می باشد.

۱- یعنی چاره‌ای نیست جز اینکه انفاذ هر یکی از دو غریق به اختیار و انتخاب مکلف و اگذار شود و مکلف هر کدام را انتخاب نمود ممثل خواهد بود.

شرح:

مقام دوم اذا عرفت ذالک فیکون من المہم جداً... پس از روشن شدن حکم صورت تعادل و تساوی متزاحمین باید مرجحات متزاحمین را برشماریم و بطور جدی مسئله آشنائی به مرجحات باب تزاحم از اهمیت خاصی برخوردار است و نظر بر اینکه ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری از نظر جهت و سرمنشأ مختلف است لذا تمام جهات مرجحیت و سرمنشأ آنها را باید بررسی نمائیم و جهات ترجیح را با ذکر اموری بطور اختصار کشف و هویدا خواهیم ساخت.

مرجحات باب تزاحم:

۱- أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبَيْنِ لَا بَدَلَ لَهُ... یکی از مرجحات باب تزاحم آن است که یکی از دو واجب دارای بدل و عوض باشد و بدل یا اضطراری است و یا اختیاری بدل اختیاری مثلاً صوم ستین یوم که یکی از خصالات کفاره است با صوم رمضان تزاحم نموده است صوم ماه رمضان بدل و عوض ندارد و اما صوم خصال کفاره عوض و بدل اختیاری دارد در این فرض صوم رمضان دارای مرجح است و حق تقدم دارد.

و بدل اضطراری مثلاً وضوء با یکی از واجبات تراحم نموده و آقای مکلف باید آن واجب را انجام بدهد و در عوض وضوء بدل اضطراری آن را که تیمم است باید عملی نماید

به سخن دیگر امر دائر است بین واجب تعیینی و تخیری و واجب تعیینی مقدم است و شارع مقدس به ترک واجب ذی بدل راضی می شود و ترک واجب بلا بدل را هرگز اجازه نخواهد داد چه آنکه واجب ذی بدل اگر مقدم شود واجب بلا بدل بدون آنکه تدارک شود فوت خواهد شد. ^{۴۶۵} **سنت**

۲- **أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبَيْنِ مُضَيَّقًا أَوْ فَوْرِيًّا...** یکی از مرجحات آن است که یکی از متزاحمین بدل طولی باشد مانند تراحم واجب مضیق با واجب موسع و یا واجب فوری با واجب موسع که واجب موسع بدل طولی دارد و لذا واجب مضیق و واجب فوری مقدم بر واجب موسع خواهد بود ولو آنکه واجب بلا بدل از نظر اهمیت در مرحله پائین تر از واجب ذی بدل باشد مثلاً جواب سلام واجب فوری است و از نظر اهمیت شاید پایین تر از صلوة است در فرض تراحم جواب سلام مقدم می شود چه آنکه صلوة بدل طولی دارد و قابل تدارک است و جواب سلام بدل طولی ندارد و قابل تدارک نخواهد بود و همچنین اگر واجب مضیق با واجب موسع تراحم نماید واجب مضیق مقدم است مثلاً صلوة ظهر در آخر وقت با صلوة الآیات تراحم نموده است واجب مضیق حق تقدم دارد. **قَوْلُهُ مَثَلُهُ مَا لَوْ دَارَ الْأَمْرُ بَيْنَ الْمَضْيِقِ وَالْفَوْرِيِّ...** ^{۴۶۵} **سنت** اگر بین واجب مضیق و فوری تراحم ایجاد شود واجب مضیق مقدم می شود چه آنکه اگر واجب مضیق ترک شود تدارک نخواهد شد مثلاً فی ما بین صلوة در آخر وقت که مضیق است و ازاله نجاست از مسجد که فوری می باشد تراحم برگذار می شود باید صلوة را مقدم بدارد.

توضیح عبارت:

قَوْلُهُ كَخِصَالِ الْكَفَّارَةِ...

مثلاً بر مکلف یکی از كفارات ثلاثه واجب شده و تراحم بین إطعام ستین مسکین و اداء دین واقع شده است آقای مکلف باید اداء دین را مقدم بدارد و بدل اطعام را

که صیام باشد اختیار نماید.

شرح:

۳- أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبَيْنِ صَاحِبُ الْوَقْتِ الْمُخْتَصِّ... ^{۴۶۵} ^{۱۳} سَوِّمِينَ مَرْجَحٍ در باب تزامن آن است که یکی از دو واجب دارای وقت اختصاصی باشد به این معنا که شارع مقدس آن واجب را در همان وقت مخصوص تشریع و جعل نموده باشد مثلاً در آخر وقت صلوٰة عصر مسئله کسوف و خورشید گرفتگی اتفاق می افتد و بین نماز آیات و نماز عصر مزاحمت ایجاد شده و آقای مکلف از انجام هر دو نماز بخاطر ضیق وقت عاجز است.

در این فرض صلوٰة عصر مقدم می شود و انگریزه اش این است که وقت مزبور اختصاص به صلوٰة عصر دارد و سبب صلوٰة آیات، بطور اتفاقی در وقت اختصاصی صلوٰة عصر حاصل شده است و بخاطر مرجح مذکور، صلوٰة عصر بر صلوٰة آیات مقدم می شود و همه فقهاء در تقدّم آن اتفاق نظر دارند و مسئله اهمیت صلوٰة عصر که صاحب وقت اختصاصی است، از روایات استنباده می شود.

۴- أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبَيْنِ وَجُوبُهُ مَشْرُوطاً... ^{۴۶۵} ^{۱۳} مَرْجَحٍ

ما حصل مرجح چهارم آن است که اگر یکی از دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشد و دیگری مشروط به قدرت شرعی نباشد واجبی که به قدرت شرعی مشروط نمی باشد در مقام تزامن، مقدم خواهد بود.

قدرت عقلی آن است که هر تکلیفی مشروط به قدرت است و قدرت، یکی از شرائط عامّه می باشد مانند عقل و بلوغ.

قدرت شرعی آن است که شارع مقدس روی آن انگشت گذاشته باشد و آنرا مشخص کرده باشد مانند وجوب حجّ که از نظر شرعی، مشروط به استطاعت است جهت جافتادن مطلب مثالی را ذکر می کنیم و ضمناً انگیزه و علت تقدّم واجب غیر مشروط به قدرت شرعی، بر واجب مشروط به قدرت شرعی را روشن خواهیم ساخت.

مثلاً: امر دائر است که مکلف نفس محترمه را حفظ نماید و آب را به شخص عطشان

بدهد یا با آن آب وضوء بگیرد و نماز بخواند حفظ نفس محترمه، مقدّم است چه آنکه وجوب وضوء مشروط به شرط شرعی می باشد و اما حفظ نفس محترمه متوقّف بر قدرت نیست (یعنی ملاک و مصلحت حفظ نفس محترمه متوقّف بر قدرت نمی باشد) و در فرض تزاحم، مسئله وجوب حفظ نفس محترمه قدرت شرعی داشتن بر وضوء را زائل می نماید و لذا وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقّق شرط شرعی و یا بخاطر یقین نداشتن به حصول شرط آن) ساقط می شود به سخن دیگر وجوب حفظ نفس محترمه منجّز است و وجوب وضوء (بخاطر عدم تحقّق شرط آن) تنجّز ندارد چه آنکه با وجود مزاحم، یقین به حصول شرط شرعی وضوء نداریم و وضوء منجّز نخواهد بود.

وَلَوْ قَالَ قَائِلٌ: ممکن است کسی لب به اعتراض بگشاید و آوای (اِعْتَرَضَ يَعْتَرِضُ اِعْتِرَاضاً) را سر بدهد و بگوید که حفظ نفس محترمه یکی از واجبات است و هر واجبی از نظر عقلی مشروط بشروط عامّه است که یکی از آنها قدرت می باشد بنابراین در مثال مزبور بین حفظ نفس محترمه و وضوء، از جهت مشروط بودن آنها به قدرت فرقی وجود ندارد و نباید یکی از آنها به لحاظ مسئله اشتراط به قدرت، بر دیگری مقدّم بشود.

فَالْجَوَابُ: ما حصل پاسخ این است که آری هر دو واجب از نظر عقلی مشروط به قدرت است و لکن در مسئله حفظ نفس محترمه با مجرد تمکّن داشتن مکلف بر انجام آن، شرط عقلی آن محقّق می شود و آقای مکلف حتّی در مقام تزاحم یقین دارد که شرط تکلیف، حاصل شده است و شکّ و شبهه ای در حصول شرط ندارد و اما در مورد وضوء که مشروط به قدرت شرعی است شکّ دارد که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی محقّق می باشد یا خیر؟

بدین لحاظ حفظ نفس محترمه تنجّز فعلی دارد و اما وجوب وضوء بخاطر شکّ در حصول قدرت شرعی تنجّز فعلی ندارد و لذا وجوب حفظ نفس (البته نه از نظر اهمّیت و مسئله اهمّ و مهمّ که یکی از مرجّحات است بلکه از نظر حصول شرط واجب) مقدّم خواهد بود و یا مثلاً بین وجوب نذر و وجوب حجّ تزاحم برقرار

می شود و در مقام تزاحم وجوب نذر منجز است و وجوب حج منجز نخواهد بود. به عبارت دیگر در مقام تزاحم وجوب نذر فعلیت دارد و وجوب حج فعلیت نخواهد داشت بنابراین در دو مثال مذکور مسئله تزاحم از اساس ویران بوده و واجبی که مشروط به قدرت عقلی است واجب مطلق می باشد و بر واجبی که مشروط به قدرت شرعی است مقدم خواهد بود.

برای مرجح مذکور مثال دیگری را هم ذکر کرده اند مثلاً: آقای مکلف یک مقدار آب در اختیار دارد و امر دائر است بین اینکه آنرا جهت تطهیر ثوب مصرف نماید و یا با آن وضوء بسازد در این فرض تطهیر ثوب مقدم است یعنی آب را برای تطهیر ثوب مصرف نماید و وضوء را به تیمم تبدیل نماید چه آنکه وضوء از نظر شرعی به قدرت داشتن مشروط می باشد و تطهیر ثوب به قدرت شرعی مشروط نمی باشد در مورد وضوء شک داریم که آیا با وجود مزاحم، قدرت شرعی حاصل می باشد یا خیر؟

ولذا وجوب وضوء تنجز و فعلیت ندارد و اما وجوب تطهیر ثوب نظر بر اینکه به قدرت شرعی مشروط نمی باشد و بلکه به قدرت عقلی مشروط می باشد تنجز و فعلیت دراد و لذا در حصول شرط عقلی آن، شک و تردیدی وجود دارد. (مؤلف) موارد مذکور را از باب مثال یاد آور شدیم و مثالهای مذکور خالی از مناقشه نخواهد بود.

توضیح عبارت:

قَوْلُهُ فَهُوَ مِنْ نَاحِيَةِ الدَّلَالَةِ الَّلَفْظِيَّةِ مُطْلَقٌ... در ۴۶۶ سر

یعنی واجبی که در لسان دلیل آن قدرت اخذ نشده است و تنها عقل به لزوم قدرت، حکم می کند، نسبت به قدرت عقلی مطلق می باشد و مطلق بودن آن از ناحیه دلالت لفظی می باشد و در مواردی که عقل حاکم است قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع کافی می باشد در مثال وجوب حفظ نفس که با وجوب وضوء تزاحم دارد دلیل وجوب حفظ نفس مقید به قدرت نشده است و قدرت داشتن مکلف در نفس الامر و واقع، جهت تنجز وجوب حفظ نفس کافی می باشد و اما در

مسئله وضوء دليل وجوب وضوء به قدرت داشتن مقيد شده و در فرض تراحم، حصول شرط واجب (قدرت) محرز نمی باشد و لذا وجوب وضوء مشروط است و اما وجوب حفظ نفس از نظر دلالت لفظی، مطلق می باشد.

به سخن دیگر گاهی عمل فی نفسه باقطع نظر از مزاحمت، مستحیل است مانند برداشتن محموله صد کیلوئی برای یکنفر، و گاهی عمل فی نفسه امری ممکن و جائز است در مانحن فیه مسئله حفظ نفس محترمه با وجود مزاحم (وجوب وضوء) از نظر عقلی مقدور است و وجوب وضوء بخاطر آنکه مشروط به قدرت شرعی می باشد (یعنی در لسان دليل آن آب داشتن شرط شده است) مشروط است و با وجود مزاحم، ساقط می شود و اما وجوب حفظ نفس محترمه، مطلق است و با تحقق قدرت واقعی مکلف بر حفظ نفس، تنجز پیدا می کند و لذا مقدم بر وضوء خواهد بود.

به عبارت دیگر بخاطر اینکه حفظ نفس محترمه تنها از نظر عقلی مشروط به قدرت می باشد لذا از ناحیه دلالت لفظی مطلق می باشد و وضوء از نظر شرعی مشروط به قدرت می باشد و لذا از نظر دلالت لفظی و لسان دليل، مشروط می باشد.

۵- أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبِينَ مُقَدِّمًا بِحَسَبِ زَمَانٍ امْتِثَالِهِ... ص ٤٦٦

مرجع پنجم در باب تراحم آن است و نزاع بر سر قدرت است یکی از دو واجب از نظر زمان، مقدم بر دیگری است و هر دو واجب برای اینکه قدرت را به خود اختصاص بدهد، نسبت به هم، ایجاد مزاحمت می نمایند.

به عبارت دیگر یکی از دو واجب از حیث زمان سابق بر دیگری است و با آنکه وجوب هر دو واجب، علی نحو تعلیق فعلی می باشد منتهی زمان امتثال یکی از آنها مقدم است و زمان امتثال دیگری مؤخر می باشد در این فرض قدرت از آن واجبی است که از نظر زمان امتثال، مقدم می باشد مثلاً آقای مکلف می خواهد دو رکعت نماز صبح را بخواند و تنها قدرت ایستاده خواندن یک رکعت نماز را دارد رکعت دومی را باید نشسته بخواند در این صورت قدرت از آن رکعت اول است و باید رکعت اول را قیاماً بخواند و رکعت دوم را قعوداً انجام دهد.

بنا براین واجبی که تقدّم زمانی دارد در مقام تراحم دارای مرجّح بوده و حقّ تقدّم دارد مثال دیگر مثلاً شخصی صوم روز پنجشنبه و جمعه را نذر کرده است و بعداً معلوم شد که قدرت دو روز روزه را ندارد در اینجا پنجشنبه را باید انتخاب کند چه

آنکه یَوْمُ الْخَمِيسِ از نظر زمان تقدّم دارد. ۴۶۶ ^{مسئله ۲۳} وَلَا فَرْقَ فِي هَذَا الْفَرَضِ بَيْنَ مَا إِذَا كَانَ... سه صورت متصور می باشد:

۱- هر دو واجب، مشروط به قدرت شرعی می باشد مانند مثال دو رکعت نماز صبح که شارع مقدّس انجام دو رکعت نماز را قیاماً به قدرت و توانائی مشروط نموده است. حکم این صورت بیان گردید یعنی واجبی که از نظر امتثال تقدّم زمانی دارد، مقدّم خواهد بود.

۲- صورت دوّم: هر دو واجب از نظر شرعی مطلق می باشد که این صورت همان حکم صورت اوّلی را دارد.

۳- اگر یکی از دو واجب مطلق باشد مثلاً از نظر شرعی مشروط به قیام نیست و واجب دیگری مشروط است مثلاً مشروط بقیام شده است این صورت سوّمی داخل در مرجّح شماره ۴ می شود و تقدّم زمانی نقشی ندارد و بلکه واجب مطلق مقدّم خواهد بود.

۶- أَنْ يَكُونَ أَحَدُ الْوَاجِبَيْنِ أَوَّلِي عِنْدَ الشَّارِعِ... ^{مسئله ۲۴}

ماحصل مطلب در مرجّح ششم، آن است که یکی از متزاحمین از نظر شارع مقدّس و از نظر تقدّم، اوّلی و اهمّ از دیگری است بنابراین بحکم عقل واجب اهمّ (اهمّیت چه به خاطر مصلحت باشد و یا بخاطر مناسبت حکم با موضوع باشد و از ادّله سمعیّه استفاده شود) بر واجب مزاحم خود که مهمّ است، مقدّم خواهد بود مکلف باید به انجام اهمّ اقدام نماید.

نظر بر اینکه انگیزه های اولویّت و اهمّ بودن، زیاد است و ضابطه عمومی ندارد که در صورت شکّ در اهمّ و مهمّ به آن مراجعه شود، لذا باید بگوئیم که مرجّح مذکور از قضایای عقلیه ای است که معیار اهمّیت را در خود آنها باید ملاحظه نماییم و به حکم عقل، واجب اهمّ مقدّم بر واجب مهمّ می باشد و پر واضح است که اگر واجب

يستحيل بقاء التكليف الفعلي في كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معا. وهذا الحكم العقلي مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلي يستكشف حكم الشرع على طبق هذا الحكم العقلي كسائر الاحكام العقلية القطعية، لأن هذا من باب المستقلات العقلية التي تبني على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: اذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لاحدهما على الآخر شرعا من جهة وجوب الانقاذ - فانه لا مناص للمكلف من أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلا بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

اذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جدا أن نعرف ما هي المرجحات في باب التزاحم. ومن الواضح إنه لا بد أن تنتهي كلها الى أهمية احد الحكمين عند الشارع، فالاهم عنده هو الارجح في التقديم. ولما كانت الاهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهي تستكشف بأمور نذكرها على الاختصار:

١- ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختياريا كخصال الكفارة او اضطراريا كالتييم بالنسبة الى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة الى القيام في الصلاة.

ولا شك في ان ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاحمة وان كان البدل

مهمّ مقدّم شود، مقدار زائد از مصلحت فوت خواهد شد و یکی از مثالهای مرجّح مذکور این است که امر دائر شود بین انقاذِ اینِ مَوْلى وَ انقاذِ مالِ مَوْلى و واضح ترین مثال این است که امر دائر شود بین نجات و انقاذِ خود مولى و انقاذِ مالِ مولى.

کوتاه سخن: مرجّح بودن اهمّ نسبت به غیر اهمّ باندازه‌ای واضح و معلوم است که نیاز باستدلال و اقامه دلیل ندارد و توضیح بیشتر در این زمینه، نه تنها توضیح واضحات است که چند وَجَب از توضیح واضحات تجاوز خواهد کرد و بدین لحاظ به بحث راجع به مرجّح ششم در باب تزاحم، نقطه پایان می‌گذاریم.

اضطراريا، لأن الشارع قد رخص في ترك ذي البدل الى بدله الاضطراري عند الضرورة ولم يرخص في ترك ما لا بدل له، ولا شك في ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين في الامتثال دون صورة تقديم ذي البدل، فان فيه تفويتا للأول بلا تدارك.

٢- أن يكون أحد الواجبين مضيقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المباح له موسعاً، فان المضيق أو الفوري أهم من الموسع قطعاً، كدوران الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واقامة الصلاة في سعة وقتها.

وهذا الثاني ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولي اختياري دون المضيق والفوري، فتقديم المضيق أو الفوري جمع بين التكليفين في الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتاً للتكليف بالمضيق أو الفوري بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفوري كدوران الامر بين الصلاة في آخر وقتها وازالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة اذا لا تدارك لها.

٣- أن يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر، وكان كل منهما مضيقاً، كما لو دار الامر بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها وبين صلاة الآيات في ضيق وقتها، لأن الوقت لما كان مختصاً باليومية فهي أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له في أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه في ذلك الوقت وتضييق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية على صلاة الآيات اذا تضييق وقتها مع امر اجماعي متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات.

٤- ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعية هي القدرة المأخوذة في لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة لا يحصل العلم بتحقيق ما هو شرط في الوجوب، لاحتمال أن مزاحمته للواجب الآخر

تكون سالبة للقدرة المعتبرة في الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لا يحصل اليقين بأصل التكليف، فلا يزاحم ما كان وجوبه منجزا معلوما.
ولو قال قائل: إن كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلا، إذن، فالواجب الآخر أيضا مشروط بالقدرة، فأى فرق بينهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلا، لكنه لما لم تؤخذ القدرة في الواجب الآخر في لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وانما العقل هو الذي يحكم بلزوم القدرة. ويكفي في حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك في أن المكلف في فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: إن الواجب الآخر وجوبه منجز فعلي لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال أن ما أخذ في الدليل قدرة خاصة لا تشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة، فلا يحرز تنجزه ولا تعلم فعليته. وعليه، فيرتفع التزام بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجول للواجب المطلق، وإن كان مشروطا بالقدرة العقلية.

٥- أن يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، في فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معا متمكنا من احدهما فقط.

فانه - في هذا الفرض - يكون المتقدم مستقر الوجوب في محله لحصول القدر الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلا يبقى له مجال.

ولا فرق في هذا الفرض بين ما إذا كانا معا مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معا، أما لو اختلفا فإن المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وإن كان زمان فعله متأخرا.

٦- أن يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والأولية تعرف اما من الأدلة، وأما من مناسبة الحكم للموضوع، وأما من معرفة ملاكات الاحكام بتوسط الادلة السمعية. ومن اجل ذلك فان الأولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع اليه عند الشك:

فمن تلك الاولوية ما اذا كان في الحكم الحفاظ على بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاخمة.

و(منها) ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

و(منها) ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه اكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الامر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الامر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فإن حفظ نفسه مقدم على حفظ ماله قطعاً.

و(منها) ما كان ركناً في العبادة، فانه مقدم على ما ليس له هذه الصفة عند المزاخمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فإن الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلى مثل هذه فقس، وامثالها كثير لا يحصى، كما لو دار الامر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فإن الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي.

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد^(١) انه لو احتمل اهمية احد المتزاحمين فإن

١- صَدَدُ به معنای قصد، هدف، ناحیه، آمده است.

اگر اهم بودن یکی از دو واجب متزاحم مشخص و ثابت نباشد و بلکه اهميت یکی از آنها محتمل باشد در اين فرض به حکم عقل مقتضای احتياط آنست که محتمل

الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الالهيّة. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الامر بين التعيين والتخير في الواجبات. وعليه، فلا يجب احراز اهمية احد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيرا في الفروع الفقهيّة، فاحتفظ به.

هـ- الحكومة والورود: (١)

الأهميّة را مقدّم بداريم و اين حكم عقلي در همه واجباتی که امر دائر بين تعيين و تخيير است جاری می باشد در مسئله متزاحمين لزومی ندارد که با تحمّل مشقّات اهمّ را احراز نمائيم بلکه مجرد احتمال اهمّ بودن، در تقديم محتمل الأهميّة کافی و بسنده خواهد بود.

البته محتمل الأهميّة زمانی باعث تقديم می شود که احتمال اهميّة تنها در مورد یکی از متزاحمين مطرح باشد و اگر احتمال اهميّة در مورد هر دو واجب مطرح باشد، باعث تقديم نخواهد شد.

۱- امر پنجم از امور هفتگانه ای که بعنوان مقدّمه جهت ورود در بحث احکام تعارض بیان فرموده است مسئله حکومت و ورود است در قصّه حکومت و ورود یکی از دو دلیل بر دیگری مقدّم می شود و لکن ربطی به باب تعارض ندارد و مشمول احکام و قواعد تعارض نخواهد بود.

استاد مظفر پیش از معرفی و تشریح حکومت و داداشش ورود به نکته جالبی راجع به دو واژه مزبور اشاره می نماید و آن نکته این است که اصطلاح حکومت و ورود از چه زمانی و از ناحیه چه کسی و روی چه انگیزه ای بوجود آمده است؟
وَهَذَا الْبَحْثُ مِنْ مَبْتَكِرَاتِ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ...

بحث حکومت و ورود از اختراعات و نوآوریهای شیخ اعظم (ره) می باشد او در روش استدلالی باب تازه ای را مربوط به حکومت و ورود باز نموده است گر چه اصطلاح حکومت و ورود در عصر زمان شیخ اعظم از ناحیه دیگران ایجاد شده است.

چنانچه اصطلاح مزبور در تعبيرات جواهر الکلام به چشم می خورد و لکن نه به آن گستردگی که شیخ اعظم مورد بحث و بررسی قرار داده است و خود شیخ انصاری (عَلَى مَا يُنْقَلُ عَنْهُ) با صراحت فرموده است که متقدمین از اساتید فقه (عَنْ مَغْزَى مَا كَانَ يَرْمِي إِلَيْهِ) از اصل مقصود کلام شیخ راجع به حکومت و ورود غافل نبوده اند و به اصل مسئله حکومت و ورود توجه داشته اند منتهی به طور صریح و گسترده مورد بحث قرار نداده اند.

(وَاللَّفْتَةُ الْكَرِيمَةُ) توجه و عنایت بزرگی که از مرحوم شیخ عملی شده است این بوده که نوع ادله را ملاحظه نموده و دیده است که بعضی از آنها بر دیگری حَقّ تقدّم دارد در حالیکه از قبیل عامّ و خاصّ نمی باشند و بلکه بعضی مواردی را پیدا نموده که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه می باشد و در عین حال یکی از آنها بر دیگری حَقّ تقدّم دارد و در هر دو مورد ملاحظه نموده است که ادله مزبور باعث سقوط و نابودی ادله دیگر نشده اند.

بعبارت دیگر انگیزه پیدایش مسئله حکومت و ورود این بوده است که مرحوم شیخ به مواردی برخورد نموده که دو دلیل رو در روی هم قرار می گیرند و یکی از آنها مقدّم بر دیگری می شود و در عین حال به حجّیت و اعتبار دلیل دیگری لطمه وارد نمی گردد و بر حجّیت و ظهور خود باقی می باشد (در حالیکه در مسئله عامّ و خاصّ دلیل خاص حجّیت دلیل عام، را لگد مال می نماید و ظهور آن را در هم می ریزد و از طرف دیگر مجرای قواعد و احکام تعارض نمی باشد).

و این مطلب باعث تعجّب گردیده و برای بحث کنندگان، چیزی تازه ای جلوه گر شده است مثلاً در بعض مسائل، یکی از «امارات» یا «اصل عملی» استکاک و بر خورد، می نمایند و دلیل اِمّاره مقدّم می شود و در عین حال، (اصل عملی) از اعتبار و حجّیت ساقط نمی شود مثلاً در مورد طهارت ثوبی، شکّ می نمائیم، (اصالة الطّهارة) می گوید ثوب مزبور طاهر است ولی شهادت دو نفر عادل (که یکی از اِمّارات است) بر نجاسة آن ثوب، مقدّم بر (اصالة الطّهارة) خواهد بود و در عین حال اصالة الطّهارة از اعتبار ساقط نمی شود.

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصاري رحمته الله، وقد فتح به بابا جديدا في الاسلوب الاستدلالي، ولئن نشأ هذا الاصطلاح في عصره من قبل غيره، كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود في جواهر الكلام - فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى اليهما الشيخ.

وكان رحمته الله - على ما ينقل عنه - يصرح بأن اساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى اليه،^(١) وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح. واللفتة الكريمة منه كانت في ملاحظته لنوع من الادلة، اذ وجد ان من حقها أن تقدم على أدلة أخرى، في حين انها ليست بالنسبة اليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه.^(٢) ولا يوجب هذا التقديم سقوط الادلة الاخرى عن الحجية، ولا تجري بينهما قواعد التعارض، لانه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعني ان لسان احدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل احدهما المعين من حقه بحسب لسانه وادائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره. وهذا هو العجيب في الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الامارة على ادلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

از اينجا مسئله حكومت و ورود بوجود آمده است كه حساب آن جدای از حساب عام و خاص و تعارض و تزامم و غيره خواهد بود و بلكه از مصاديق حكومت و يا ورود می باشد بنابراین تا حدودی به انگیزه پیدایش حكومت و ورود آشنا شدیم.

۱- «مَغْزَى» مفرد است و جمع آن «مَغَاز» می باشد و به معنای مقصود كلام خواهد بود. ضمير در تحت «یرمی» به «شيخ انصاری» رجوع می شود و ضمير «اليه» به «ما» (ماكان) رجوع می شود.

۲- یعنی گاهی دو دلیلی كه با هم نسبت عموم و خصوص من وجه دارد یکی بر دیگری مقدم می شود و در عين حال دیگری از حجيت ساقط نخواهد شد.

والمعروف ان احد اللامعين من تلامذته^(۱) التقى^(۲) به في درس الشيخ صاحب

۱- قيل هو مرزا حبيب الله الرشدي.

۲- مرحوم مظفر ماجرائی را نقل می‌کند و نسبت به شیخ انصاری انتقاد و ایرادی را یاد آوری می‌نماید ماجرا از این قرار است:

مرحوم شیخ انصاری با تفاق «میرزا حبيب الله رشتی» پای درس صاحب جواهر، در ضمن درس از تقدّم دلیلی بر دلیل دیگر ذکری به میان آورد و میرزای رشتی (ره) در بر خوردي که با شیخ انصاری داشته از باب امتحان و آزمایش، از شیخ انصاری سؤال می‌کند که به چه انگیزه‌ای، دلیل مورد نظر، بر دلیل دیگری مقدّم شده است؟ (البته این ماجرا زمانی اتفاق افتاده است که شیخ انصاری بین مردم مشهور و معروف نشده بوده و میرزای رشتی (ره) به مقام وعظمت علمی شیخ انصاری آشنا نبوده است).

مرحوم شیخ انصاری در پاسخ گفته است که دلیل مورد سؤال حاکم بر دلیل دیگری است وَ قَالَ وَ مَا الْحُكُومَةُ؟
میرزای رشتی سؤال نموده که حکومت چیست؟

شیخ انصاری در جواب، مُبَالَغَةً می‌فرماید: حدّاقل باید شش ماه پای درس من حاضر بشوی تا معنای حکومت را بفهمی (شبیّه ماجرای مرحوم سیّد ابو القاسم بلخی که در مشهد مقدّس فلسفه و عرفان و عقائد اسلامی را تدریس می‌کرد و از نظر عرفان و فلسفه و عقائد در عصر خود بی نظیر بود و بخاطر آنکه افغانی بود با حالت گم نامی و مجهول الْقَدْر چشم از دنیا پوشید روحش شاد) یکی از دانشمندان معروف با تماس تلفنی از او سؤال کرده بود که حدیث معروف (الْحُسَيْنُ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ) را برایش تفسیر نماید.

مرحوم بلخی در جواب گفته بود: (بچه جان باید حدّاقل دو ماه پای درس من حاضر شوی تا معنا و مقصود این حدیث را بفهمی).

میرزای رشتی (ره) از شنیدن پاسخ مزبور به مرحوم شیخ انصاری علاقه‌مند می‌شود و از فیوضات او بهره‌مند می‌گردد.

(إِنَّ مَوْضِعًا يَحْتَاجُ إِلَى دَرَسِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ...) مرحوم مظفر می‌فرماید

الجواهر قبل ان يتعرف عليه وقبل أن يعرف الشيخ بين الناس، وسأله سؤال امتهان واختبار^(١) عن سر تقديم دليل على آخر جاء ذكرهما في الدرس المذكور، فقال له: إنه

موضوعی که فهمیدن آن به شش ماه درس خواندن نیاز دارد معلوم است که اگر هم چه موضوعی قرار باشد در کتابی نوشته شود، اوراق و صفحات زیادی را اشغال خواهد کرد در حالیکه مرحوم شیخ انصاری، در کتابهایی که تصنیف و تألیف فرموده است راجع به «حکومت» و «ورود» بطور مستوفی (که حق آن اداء شود) بحث فرموده است و تنها در بحث تعادل و تراجیح (وَبَعْضُ اللَّقَطَاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ) و در بعض تگه‌های متفرقه (فِي غُضُونِ كُتُبِهِ) در لابلا و آثناي کتابهایش بررسی نموده است و لذا بعد از شیخ انصاری مسئله حکومت و ورود در کتاب اصولیین (بَقِي مُتَأَرِّجاً) به صورت آشفته و لرزان و باصطلاح به این شاخه و آن شاخه، باقی ماند.

گرچه مقصود شیخ انصاری از حکومت و ورود در زمانهای بعدی، واضح و روشن گردید ولی آنچنان که باید حق مطلب را نه شیخ انصاری و نه دیگران، اداء نکردند و ما نظر بر اینکه کتاب اصول فقه، گنجایش شرح و بسط باندازه کافی را ندارد لذا بطور اختصار راجع به حکومت و ورود بحث می‌نمائیم.

۱- اِمْتَهَنَ الشَّيْءُ چیزی را بی ارزش کرد و آنرا از اهمیت انداخت.

یعنی از شیخ انصاری بصورت شیئی بی اهمیت و بصورت آزمایش، سؤال نمود و نظر بر اینکه سائل مسئله را کم اهمیت جلوه داده لذا شیخ انصاری در جواب فرموده: باید شش ماه در درس حاضر شود.

و با این جواب مبالغه‌آمیز اهمیت موضوع را تفهیم نموده است.

قَوْلُهُ وَبَعْضُ اللَّقَطَاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ فِي غُضُونِ كُتُبِهِ وَلِذَا بَقِيَ الْمَوْضُوعُ مُتَأَرِّجاً... ص ۴۷۳، س

اللقطات به معنای تگه‌ها و پاره‌ها (اَلتَّقَطُ الشَّيْءُ) چیزی را کم و از اینجا و آنجا، جمع کرد.

(غُضُونُ): (كَانَ الْأَمْرُ فِي غُضُونِ ذَالِكِ) مطلب در آثناي آنچیز یا در لابلاي آن بود یعنی حکومت و ورود را در بحث تعادل و تراجیح و در بعضی پاره‌ها و تگه‌های

حاکم علیه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج الى ان تحضر درسي ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ بأستاذه.

إن موضوعا يحتاج الى درس ستة أشهر - وان كان فيه نوع من المبالغة - کم يحتاج الى البسط في البيان في التأليف، بينما ان الشيخ في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولا يسع هذا المختصر شرح هذا الامر شرحا كافيا، وانما نكتفي بالاشارة الى خلاصة ما توصلنا اليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى اخيها (الورود) قدر الامكان، فنقول:



مركز الحكومة

ان الذي نفهمه من مقصودهم^(١) في الحكومة هو: ^(٢) أن يقدم أحد الدليلين^(٣) على

پراکنده در آثاء و لابلای کُتب خود بحث نموده است.

مُتَأَرِّجِحاً (تَرْجِحُ الْقَوْل) در صحبت کردن از این شاخه به آن شاخه پريد يعنى مسئله حکومت و ورود در كتب اصوليين بعد از شيخ انصاری، حالت لرزان و بیثباتی و در این شاخه و آن شاخه بودن را دارد.

١- حکومت آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری (بنحو تقدّم تسلّط و غلبه) مقدّم باشد و تقدّم از ناحیه سند و حجّیت نمی باشد بلکه تنها از ناحیه دلالت و تأدیه (فهماندن معنی) می باشد و از نظر معنا هم دیگر را تکذیب نمی کنند و بلکه از همین ناحیه، دلیل حاکم مقدّم بر دلیل محکوم است به سخن دیگر حکومت یعنی منتفی بودن موضوع دلیل محکوم تعبداً و خلاصه سخن حکومت دو صورت دارد:

صورت اول: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را تضییق می نماید مثلاً مولی فرموده

است (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) و پشت سر آن فرموده است (الْعَالِمُ الْفَاسِقُ لَيْسَ بِعَالِمٍ) موضوع دلیل محکوم که (العلماء) باشد، را تضییق نموده و علم و دانش شخص فاسق را نازل منزله جهل و یا نازل منزله عدم فرض کرده است.

صورت دوم: دلیل حاکم موضوع دلیل محکوم را توسعه می دهد مثلاً مولى فرموده: (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) و بعداً فرموده است (الْجَاهِلُ الْمُتَّقِي عَالِمٌ) موضوع دلیل محکوم که (الْعُلَمَاءِ) باشد، را تعبداً توسعه داده است که شامل «مُتَّقِي» هم می شود. کوتاه سخن حکومت دارای دو مشخصه می باشد:

۱- هر دو دلیل از لحاظ سند و حجیت همدیگر را تکذیب نمی کنند و همچنین از لحاظ دلالت و تأدیّه، ایضاً با هم تعارض و تکاذب ندارند و بلکه از لحاظ دلالت یکی بر دیگری مقدّم می باشد.

۲- دلیل حاکم موضوع خود را از تحت دلیل محکوم تعبداً تنزیلاً خارج می نماید و یا موضوع خود را تعبداً و تنزیلاً در موضوع محکوم، داخل می نماید.

مثال: روایتی می فرماید (لَا رِبَاءَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَالْوَلَدِ) این دلیل حاکم است که موضوع دلیل محکوم (حَرَمُ الرِّبَاءِ) را تضییق نموده و تفسیر می نماید یعنی موضوع حرمت در (حَرَمُ الرِّبَاءِ) ربائی است که بین وَالِدٌ وَ وَلَدٌ، نباشد.

(تخصیص) در مقابل حکومت تخصیص است و تخصیص مشخصات مزبور را ندارد در تخصیص موضوع دلیل خاص، از تحت دلیل عام بیرون می شود منتهی تنها از نظر حکم و همچنین از لحاظ دلالت و تأدیّه، همدیگر را تکذیب می نمایند منتهی بعد از تکذیب، دلیل خاص بخاطر قوی بودن ظهورش، بر دلیل عام مقدّم خواهد شد مثلاً مولى فرموده: (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) و بعداً فرموده (لَا تُكْرَمُ الْفَسَاقُ مِنَ الْعُلَمَاءِ) که حکم اکرام، از موضوع دلیل خاص (که فساق از علماء باشند) سلب شده است. ۶۸ س/۴

۲- استاد مظفر در امر پنجم، تحت عنوان حکومت و وزود، چهار تا عنوان را مورد بررسی قرار داده و مشخصات و امتیازات هر یک را معرفی و عمل جداسازی و تفرقه گذاری، بین عناوین اربعه را انجام می دهد و سرانجام همه آنها را از محدوده

جریان قواعد و احکام تعارض، بیرون می‌راند.

اینجانب (مؤلف) حقیر و با یک جهان تقصیر، پیش از تشریح فرمایشات استاد مظفر، بطور اختصار و اجمال ضابطه و معیار هر یک از عناوین اربعه را بیان می‌نمایم که با توجه به آنها بیانات مرحوم مظفر راجع به عناوین، مزبور که حدود ۴ صفحه را فرا گرفته است، واضح و مسئله خروج آنها از باب تعارض، روشن خواهد شد.

بعضی از محققین در مقام بیان مشخصات عناوین اربعه حکومت را در مقابل تخصیص و ورود را در مقابل تخصّص قرار داده است.

و بعضی از علماء تخصیص را در مقابل تخصّص قرار داده و حکومت و ورود را امران متوسطان، بینهما، قرار داده است علی‌ای حال وقتی که دو دلیل را نسبت به هم، از لحاظ بیان حکم شرعی، حساب می‌کنیم یا با هم تعارض دارند و یا نسبت به هم عام و تخصیص، دارند و یا عام و تخصّص و یا حاکم و محکوم اند و یا وارد و مورد خواهند بود. (دقت فرمائید).

(۱) تعارض: عبارت است از تنافی و تکاذب مدلول یکی از دو دلیل، مدلول دلیل دیگری را یا بنحو تناقض و یا بنحو تضاد.

(۲) حکومت: آن است که یکی از دو دلیل بر دیگری مقدم شود یعنی احد الدلیلین، دلیل دیگری را شرح و تفسیر نماید و مقصود آن را بیان کند به سخن دیگر موضوع دلیل حاکم از تحت دلیل محکوم تعبداً و تنزیلاً خارج گردد. حکومت دارای دو قسم است:

قسم اول: آن است که لسان دلیل حاکم، شارح دلیل محکوم باشد که اگر دلیل محکوم موجود نباشد، دلیل حاکم لغو می‌باشد مثلاً حَرَّمَ الرِّبَا دلیل محکوم است و لَا رِبَاءَ بَيْنَ الْوَالِدِ وَالْوَلَدِ دلیل حاکم می‌باشد که شارح و تفسیر کننده دلیل محکوم است، یعنی دلیل حاکم می‌گوید: مراد از رباء در (حَرَّمَ الرِّبَاءَ) ربائی است که فی ما بین والد و ولد نباشد و اگر فرض کنیم که دلیل (حَرَّمَ الرِّبَاءَ) اصلاً وارد نشده است، دلیل حاکم لغو خواهد بود.

الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية ادائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي انهما بحسب لسانهما وادائهما لا يتكاذبان في مدلولهما، فلا يتعارضان. وانما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه.

قسم دوم: آن است که دلیل حاکم، موضوع حکم را در دلیل محکوم، رفع نماید مثلاً خبر واحد دلالت بر حرمت شرب توتون نموده و دلیل برائت می گوید شرب توتون مباح است و خبر واحد موضوع اصالة البرائة را از بین می برد. و این چنین نیست که اگر اصالة البرائة اصلاً وجود نداشته باشد، جعل حجیت خبر واحد لغو باشد.

و خلاصه: دلیل حاکم گاهی موضوع دلیل محکوم را توسعه می دهد و گاهی تضییق خواهد کرد.

(۳) تخصیص: عبارت است از مقدم شدن دلیل خاص بر دلیل عام البته بدون تصرف در موضوع دلیل.

بعبارت دیگر دلیل خاص موضوع خود را از تحت دلیل عام، تنها از نظر حکم، خارج می سازد و شرح و تفسیری در کار نخواهد بود.

مانند: أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ إِلَّا الْفُسَّاقِ مِنْهُمْ

(۴) ورود: عبارت است از اینکه موضوع یکی از دو دلیل بالوجدان از تحت دلیل دیگر: خارج باشد یعنی موضوع دلیل وارد بالوجدان و علاوه با تعبّد شرعی از تحت دلیل مؤرود خارج باشد.

(۵) تخصّص: خروج موضوع دلیل مخصّص، از تحت دلیل عام بالوجدان باشد و تعبّد شرعی در کار نباشد مانند «أَكْرِمَ الْعُلَمَاءِ» «لَا تُكْرِمُ زَيْدَ الْجَاهِلِ».

و اینک به بیانات استاد مظفر توجه مان را معطوف میداریم.
۳- یعنی یکی از دو دلیل بر دیگری مقدم می شود یکنوع تقدّم تسلّط و غلبه از ناحیه دلالت و تأدیّه (فهماندن معنا).

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة). وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورود من جهة أخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

أما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: إن التخصيص ليكون تخصيصاً لا بد أن يفرض فيه الدليل الخاص منافياً في مدلوله للعام. ولاجل هذا يكونان متعارضين^(١) متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلى موضوع الخاص غير أنه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب أن يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه أن المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وأن كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء. وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملاً للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

أما الحكومة (في بعض مواردّها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج،^(٢) فانه

١- يعنى دليل خاصّ با دليل عام، از نظر دلالت همدیگر را تکذیب می نمایند و باهم تعارض دارند مثلاً أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ می گوید عالم فاسق باید احترام شود و لَا تُكْرِمُ الْفَاسِقَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، می گوید عالم فاسق نباید احترام شود.

منتهی بحکم بناء عقلاء ظهور دليل خاصّ، مقدم می شود واز دليل خاصّ كشف می شود که مراد متکلم، اکرام علماء عادل می باشد بنابراین تخصیص داخل در باب تعارض نمی باشد و قواعد باب تعارض در مسئله تخصیص جاری نخواهد شد.

٢- حکومت و تخصیص از یک جهت مشترک می باشند یعنی موضوع دليل خاصّ از تحت دليل عام خارج می شود و همچنین موضوع دليل حاکم از تحت دليل محکوم، خارج می گردد.

في التخصيص اخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة اخراج تنزيلي على وجه لا يبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلا وادعاء، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع^(١) أو عقد الحمل في الدليل المحكوم. ونستعين على بيان الفرق بالمثال: فنقول: لو قال الأمر عقيب أمره باكرام العلماء: (لا تكرم الفاسق)، فان القول الثاني يكون مخصصا للاول، لانه ليس مفاده الا عدم وجوب اكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: (الفاسق ليس بعالم) فانه يكون حاكما على الاول، لان مفاده اخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلا، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في

واز جهت دیگر با هم فرق دارند یعنی کیفیت خروج موضوع دلیل خاص، تنها از نظر حکم است که عالم فاسق، محکوم باکرام نمی باشد و خروج موضوع دلیل حاکم، تنزیلی و تعبّدی می باشد که عالم فاسق را بمنزله جاهل قرار می دهد و علم او را به منزله عدم فرض می کند.

بنابراین تخصیص با حکومت تنها از نظر کیفیت خروج با هم تفاوت دارند و از نظر نتیجه با هم مشترک می باشند.

۱- یعنی در تخصیص، دلیل عام بر ظهور ذاتی خود باقی است «علماء» واقعاً ذاتاً شامل «عالم فاسق» می باشد و از نظر حکم (وجوب اكرام) شامل نخواهد بود و در حکومت ظهور دلیل محکوم، ذاتاً و حقیقه به جهت تنزیل، منهدم می شود و دلیل حاکم در دلیل محکوم، یا بصورت عقد الوضع تصرف می نماید مانند قول معصوم (ع) (لَا شَكَّ لِكَثِيرِ الشَّكِّ) که دلیل حاکم است و موضوع دلیل محکوم (که إِذَا شَكَّكَتَ فَأَبْنِ عَلَى الْكَثَرِ) باشد را تحدید می نماید که إِذَا شَكَّكَتَ فَأَبْنِ عَلَى الْكَثَرِ، شكّ كثير الشكّ را شامل نمی شود و یا بصورت عقد الحمل تصرف می نماید مانند (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) که در دلیل (فَتَوَضَّأَ) وضوء بگیر: تصرف می نماید و این تصرف از نظر محمول است یعنی (الوضوء إِذَا كَانَ حَرَجِيًّا لَيْسَ بِوَاجِبٍ) وضوء اگر حرجی باشد واجب نخواهد بود.

عقد الوضع، فلا يبقى عموم لفظ العلماء شاملاً للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لا يعطى له حيثنذ حکم العلماء من وجوب الاکرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله ^(١) «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاکماً على أدلة حکم الشك، لان لسانه اخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، ^(٢) فمن حقه حيثنذ ألا يعطى له احكام الشك من نحو ابطال الصلاة أو البناء على الاكثر أو الاقل أو غير ذلك.

وانما قلنا: (الحكومة في بعض موارد كالتخصيص)، ^(٣) فلأن بعض موارد

١- حضيرة مفرد است و جمع آن حضائر می باشد به معنای گروه، مردم، مقدمه لشکر، بکار مبني رود و منظور از آن، در عبارت مذکور یعنی (...از زمره و جمله صفت شک...).

٢- یعنی حکومت دارای دو صورت است که بیان کردیم در صورتیکه دلیل موضوع دلیل محکوم را تضییق می کند، از نظر نتیجه مانند تخصیص است ولی در صورتیکه دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را توسعه می دهد بر عکس تخصیص می شود مرحوم مظفر برای صورت دوم سه مثال ذکر فرموده است: مثال اول: (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) دلیل محکوم است. (الْمُتَّقِيُّ عَالِمٌ) دلیل حاکم است که در موضوع دلیل محکوم، تصرف نموده و آنرا توسعه داده است تا متقی را هم شامل شود.

مثال دوم: دلیل محکوم (الصَّلَاةُ مَحْكُومَةٌ بِأَحْكَامِ الشُّكُوكِ). دلیل حاکم: (الطَّوَّافُ صَلَاةٌ) که در موضوع دلیل محکوم تصرف نموده و آنرا توسعه داده است که کلمه صَلَاةٌ، طواف را شامل خواهد شد و احکام شک در مورد طواف ایضاً جریان دارد.

مثال سوم: دلیل محکوم (الْأَخْتُ النَّسَبِيَّةُ يَحْرُمُ نِكَاحُهَا) نکاح خواهر نسبی حرام است دلیل حاکم (لُحْمَةُ الرِّضَاعِ كُلُّهَا نَسَبٌ) خویشاوندی رضاعی، حکم همان خویشاوندی نسبی را دارد که موضوع دلیل محکوم (که اخت=خواهر باشد)

الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة على قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالامثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الامر باكرام العلماء: (المتقي عالم)، فان هذا يكون حاكماً على الاول وليس فيه اخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاء الى ما يشمل المتقي، تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطي للمتقي حكم العلماء من وجوب الاكرام ونحوه. ومثاله في الشرعيات: (الطواف صلاة)، فان هذا التنزيل يعطي للطواف الاحكام المناسبة التي تخص الصلاة من نحو احكام الشكوك. ومثله: «لحمة الرضاع كلحمة النسب» الموسع لموضوع احكام النسب.

٢- الورود

وأما الفرق بين الحكومة^(١) وبين الورود، فنقول:

توسعه داده شده است لَحْمَةً بِحَسَبِ لَامٍ مُفْرَدٍ است و جمع آن لَحْمٌ بوده و به معنای خویشاوندی، می باشد

١- استاد مظفر حکومت را در مقابل تخصیص، و ورود را در برابر تخصّص قرار داده است تاکنون فرق بین حکومت و تخصیص واضح شد و اما فرق بین ورود و تخصّص که نتیجه آن فرق گذاری بین حکومت و ورود می باشد از این قرار است: ورود و تخصّص عبارتند از خروج حقیقی شیء بتوسط دلیل، از موضوع دلیل دیگر، به عبارت دیگر دلیل وارد و مخصّص موضوع خود را از تحت دلیل عام، حقیقتاً بیرون می نماید منتهی در تخصّص، خروج، مزبور حقیقی و تکوینی می باشد و تعبّد و عنایت شارع، در آن نقشی ندارد و لکن در مسئله ورود خروج موضوع، از تحت دلیل عام، گرچه از حقیقت و واقعیت برخوردار است و لکن خروج موضوع از جهت تعبّد شرعی می باشد و تعبّد شرعی در خروج آن، نقش دارد و تعبّد و عنایت شارع مبنای خروج خواهد بود.

مثال تخصّص: دلیل عام: (اَكْرِمِ الْعُلَمَاءَ) دلیل خاص: (الرَّيْدُ لَيْسَ بِعَالِمٍ) زيد جاهل از تحت موضوع (اکرم العلماء) تخصّصاً و تکویناً و حقیقه و بلاعنایه و تعبّد

كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص في النتيجة، كذلك الورود كالتخصص في النتيجة، لأن كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق ان الخروج في التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، وأما في الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدال على

مَنْ الشَّارِعَ، خارج می باشد بنابراین دلیل خاصّ مقدّم بر عام می باشد. مثال ورود: (التَّدْخِينُ الْجِيْكَارِ مُبَاحٌ لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِقُبْحِ عِقَابِ بِلَايَانٍ) موضوع این دلیل، عدم بیان است. دلیل وارد: فرض می کنیم روایتی قائم شده است که التَّدْخِينُ الْجِيْكَارِ حَرَامٌ. دلیل حجّت خبر واحد، که یکی از امارات است، موضوع خود را که تدخین جیگار باشد از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، بیرون می نماید چه آنکه تدخین سیگار، بلا بیان نمی باشد و بیان آن همین روایت خواهد بود و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان تدخین جیگار را شامل نمیشود.

خروج تدخین جیگار، از تحت قاعده برائت، همانند خروج زید جاهل از تحت علماء نمی باشد و بلکه خروج آن واقعی و حقیقی می باشد و لکن تکوینی نخواهد بود و بلکه تعبدی می باشد یعنی شارع مقدس خبر واحد را حجّت قرار داده که بیان گر حکم تدخین جیگار می باشد بنابراین موضوع دلیل وارد (که تدخین جیگار باشد) با تعبد شرعی از تحت قاعده قبح عقاب بلا بیان، خارج شده است.

از بیان مذکور فرق بین حکومت و ورود ایضاً معلوم گردید که خروج موضوع دلیل از تحت دلیل دیگر در مسئله ورود حقیقه و وجداناً می باشد (تدخین جیگار حقیقه البته با تعبد شرعی از تحت قاعده برائت خارج گردید) ولی در مورد حکومت خروج مدلول دلیل حاکم، از تحت دلیل محکوم، (خروج عالم فاسق از تحت العلماء) وجداناً و حقیقه نمی باشد بلکه تنزیلاً و حکماً و بعنایت ثبوت اعتباری منعبد به خواهد بود که عالم فاسق تعبداً نازل منزله جاهل، اعتبار گردیده و با این اعتبار و تنزیل و ثبوت اعتباری منعبد به، خروج تحقق یافت.

التعبد واردا على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الامارة الوارد على ادلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذي يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال على حجية الامارة يعتبر الامارة بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا الحال في قاعدتي الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمن من العقاب، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة في الدوران بين المحذورين، والامارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترفع الحيرة. وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر حقيقة ولكن بعناية التعبد، فيكون الاول واردا على الثاني، أما الحكومة فانها لا توجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجدانا وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون حكما وتنزيلا وبعناية ثبوت التعبد به اعتبارا (١).

٦- القاعدة في المتعارضين التساقط او التخيير: (٢)

١- متعبد به يعنى جاهل بوردن عالم فاسق كه ثبوت آن، بالاعتبار مى باشد. كونه سخن نتيجه امر پنجم اين شد كه حساب حُكومت و وُزود و تخصیص و تخصّص جدای از حساب تعارض مى باشد و احكام و قواعد باب تعارض (كه در آینده ببررسی آنها دست خواهیم یافت) در مورد عناوين اربعه جارى نخواهد شد.

٢- استناد مظفر در امر ششم، مسئله مقتضای قاعده و اصل اولی را در مورد متعارضین، بررسی مى نماید و مى فرماید اقتضای قاعده و اصل اولی، در باب دو دليل متعارض، تساقط است نه تخيير.

توضیح مطلب، در مورد دو دليل متعارض در دو مقام بحث پيش مى آيد مقام اول اگر دو دليل متعارض من جميع الجهات، مساوی باشند آیا مقتضای قاعده و اصل

أشرنا فيما تقدم (ص ۴۷۱) الى ان القاعدة في التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، أما في تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف في ان القاعدة هي التساقط او التخيير؟
والحق إن القاعدة الاولى هي التساقط^(۱) وعليه أساتذتنا المحققون، وان دل

اولی (با قطع نظر از روایات علاجیه که بعداً مورد بحث واقع خواهد شد) تساقط است یا تخيير و یا توقف؟

مقام دوم با قطع نظر از قاعده و اصل اولی، آیا مقتضای قواعد ثانویه (یعنی دلائل خارجی از قبیل روایات علاجیه) تخيير است و یا تساقط و یا توقف؟

هم اکنون بحث در مقام اول است و بحث در مقام دوم خواهد آمد، مرحوم مظفر با عبارت (وَإِنْ ذَلَّ الدَّلِيلُ مِنَ الْإِخْبَارِ عَلَى التَّخْيِيرِ كَمَا سَيَأْتِي) اشاره به بحث در مقام دوم دارد که در آینده نزدیک به آن خواهیم پرداخت.

۱- استاد مظفر بنابراینکه امارات از باب طریقیت حجت باشند نه از باب سببیت بحث را ادامه می دهد و ثابت می نماید که مقتضای اصل اولی، تساقط خواهد بود نه تخيير.

ماحصل فرمایش ایشان از این قرار است: دلیل قائلین به تخيير در مسئله تعارض دلیلین و در فرضی که هر دو دلیل تعادل و تساوی داشته باشند، آنست که بین دو دلیل زمانی تعارض و تکاذب قابل تصور است که هر دو دلیل حجیت داشته باشند بنابراین دلیلین متعارضین هر دو حجّتند و واجب العمل می باشند و کاری که از دست تعارض و تکاذب ساخته است آن است که احد هُمای غیر معین از حجیت فعلی، ساقط می شود بنابراین حجیت فعلی ای احد هُمای غیر معین محفوظ است و واجب العمل می باشد و نظر بر اینکه در مقام تعارض، حجیت فعلی برای ما مشخص نیست لذا به حکم عقل و از باب مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ (آب دریا را اگر نتوان کشید پس به مقدار تشنگی باید چشید) باید قائل به تخيير شد یعنی مکلف مخیر است که به یکی از دو دلیل متعارض، باید عمل نماید (این بود ماحصل دلیل قائلین به تخيير).

الدليل من الاخبار على التخيير كما سيأتي، ونحن نتكلم في القاعدة بناءً على المختار من ان الامارات مجعولة على نحو الطريقة. ولا حاجة للبحث عنها بناءً على السببية، فنقول:

إن الدليل الذي يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لا يقع بين الدليلين الا اذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، كما تقدم في شروط التعارض (ص ٤٦٠) والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثاني غير المعين على ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعا، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية او من جهة الواقع:

فان كان الاول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لأن دليل الحجية الشامل لكل منهما في حد أنفسهما إنما مفاده حجية أفرادهما على نحو التعيين لا حجية

وَالْجَوَابُ... می فرماید مقصود از تخيير یا مربوط به حجيت است يعنى يکى از دو دليل متعارض، حجت است و بايد به آن عمل نماید. و یا مربوط به حکم واقعی است يعنى يکى از دو دليل متعارض، حکم واقعی و الهی را بیان نموده و بايد به آن عمل نماید.

اگر مراد قائلین بتخيير از جهت حجيت باشد (که قطعاً همین است) تخيير بين متعارضين غير ممکن است چه آنکه ادله حجيت، هر دو دليل متعارض را شامل می شود و شمولش به نحو عطف به و او است يعنى دليل شماره ١ حجت است و دليل شماره ٢ ايضاً حجت است و مسئله تعارض، حجيت هر دو دليل را از کار می اندازد و اعتبار و حجيت را از هر دو سلب می نماید بنابراین هر دو دليل بخاطر تعارض، مشمول ادله نمی باشند و از حجيت ساقط خواهند بود.

هذا أو ذاك^(۱) من أفرادها لا على التعيين، حتى يصح أن يفرض أن أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير في تطبيق دليل الحجة على ما يشاء منهما. وبعبارة أخرى: ^(۲) إن دليل الحجة الشامل لكل منهما في حد نفسه إنما يدل على وجود المقتضى للحجة في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجة. ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أي يكون كل منهما مانعاً عن فعلية حجة الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجة الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلا يكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً، حتى يجب التخيير، بل حينئذ يتساقطان، أي أن كلا منهما يكون ساقطاً عن الحجة الفعلية وخارجاً عن دليل الحجة.

وان كان الثاني فنقول: ^(۳)

۱- شمول ادله حجيت اينچنين نيست كه به نحو عطف به او، دليل شماره ۱ و دليل شماره ۲ را حجت نمايد تا فرض حجيت احد هماي غير معين، صحيح باشد و بگوئيم كه ادله حجيت، احد هماي غير معين را حجت نموده و دليل ذي حجيت بخاطر تعارض، نامعلوم شده و بر مكلف اختيار يكي از آنها طبق خواسته خودش، واجب باشد و بدین وسيله تخيير ثابت گردد. نه خير: ماجرا از قرار مذکور نيست و از ادله حجيت، تخيير مربوط به حجيت استفاده نمي شود بلكه ماجرا از اين قرار است كه به مقتضاي ادله حجيت در فرض تعارض، دليلين متعارضين، تساقط مي نمايند.

۲- ادله حجيت، (مثلاً آيه نباء و يا بناء عقلاء و غير ذالك) در مورد دليلين متعارض، تنها مقتضی حجيت را بوجود مي آورد و اگر مانعی در کار نباشد حجيت هر دو دليل به فعليّت می رسد و اما مسئله تعارض، مانع مهمی است كه مقتضی حجيت هر دو دليل را، (باصطلاح) خفه می نمايد و حجيت هر دو دليل به فعليّت نخواهد رسيد و در نتیجه مقومات حجيت در هر دو دليل ناتمام مانده و حجيت هر دو دليل، بخاطر تعارض، به فعليّت نمی رسد يعنی مشمول ادله حجيت نبوده و هر دو دليل از لحاظ حجيت ساقط می شوند.

۳- يعنی اگر مراد قائلين به تخيير، تخيير مربوط به حكم واقعی الهی باشد به اين

معنا که مکلف علم دارد بر اینکه مؤدای یکی از دو دلیل متعارض، حکم واقعی الهی است و باید طبق یکی از دو دلیل، عمل نماید اگر مراد آنها این باشد اولاً می‌گوئیم: از کجا علم و یقین به اینکه مؤدای یکی از دو دلیل، حکم واقعی است، داریم؟ علم مذکور در صورتی محقق است که ما یقین داشته باشیم که یکی از دو دلیل مطابق واقع است و حال آنکه هر دو دلیل ظنی می‌باشد و احتمال خطا در مورد هر دو دلیل موجود است.

بنابراین علم و یقین به اینکه مؤدای یکی از آنها مطابق حکم واقعی باشد نداریم و تخییری در کار نخواهد بود.

و علم با صابۀ احدهما، از لازمه حجیت هر دو دلیل متعارض، نمی‌باشد چه آنکه در مورد هر دو دلیل احتمال کذب، موجود است آری از جهت تعارض، علم به کذب احدهما داریم و علم بکذب احدهما غیر از علم بصدق احدهما خواهد بود. بنابراین علم به آنکه مؤدای احدهما، حکم واقعی باشد نداریم و تخییر بینهما از لحاظ حکم واقعی معنا و مفهومی ندارد.

و ثانیاً... ص ۴۸۸ س ۳.

بر فرضی که با صابۀ احدی غیر معین با حکم واقعی الهی، علم داشته باشیم که در اینصورت تخییر از لحاظ حکم واقعی، قابل تصور است ولی این تخییر از محل بحث خارج می‌باشد چه آنکه تخییر مزبور مربوط به دلیلین متعارضین نخواهد بود و بلکه منشأ تخییر، علم اجمالی است و مسئله تخییری که ناشی از علم اجمالی باشد در فرض عدم حجیت هر دو دلیل ایضاً قابل تصور است و ربطی به مسئله دلیلین متعارضین و مقتضای قاعده در آن، ندارد و بلکه مجرای قواعد علم اجمالی خواهد بود که اگر دوران امر بین محذورین بود (وجوب و حرمت) حکم به تخییر می‌شود و اگر دوران امر بین وجوب و عدم وجوب، بود حکم به احتیاط می‌شود که در بحث علم اجمالی و قواعد آن، باید مراجعه شود.

کوتاه سخن در مسئله تعارض دو دلیل و در فرض مساوی بودن آن، مقتضای اصل اولی، تساقط است برعکس باب تزاحم که در فرض تساوی و تعادل، اصل اولی

(أولاً) - لا يصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا اذا علم باصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً في الحجيتين المتعارضتين، اذ يجوز فيهما ان يكونا معاً كاذبتين. وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما

اقتضای تخيير را داشت.

توضیح عبارت:

قَوْلُهُ وَ نَحْنُ نَتَكَلَّمُ فِي الْقَاعِدَةِ بِنَاءً عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ أَنَّ الْإِمَارَاتِ مَجْعُولَةٌ عَلَى نَحْوِ الطَّرِيقَةِ...

در مورد جعل حجّت امارات در اوائل جلد ۲ اصول فقه، بررسی و تحقیق به عمل آمد که بعضی ها امارات را از باب سببیت، حجّت می دانند، و قول بسببیت یعنی طبق اماره در مؤدای آن، مصلحت و یا مفسده ای ایجاد می شود و قول به سببیت بر سه قسم بود:

۱- سببیت اشعریها: که حکم واقعی را منکر هستند و آنچه را که اماره آداء و افاده می نماید، حکم واقعی می باشد.

۲- سببیت معتزلی ها: که حکم واقعی را در نفس الامر و لوح محفوظ، قبول دارند و عالم و جاهل را، نسبت به احکام واقعی، شریک می دانند منتهی حکم واقعی را دائر مدار اماره می دانند که اگر اماره بر خلاف آن قائم شود، حکم واقعی متغیر می شود و مطابق اماره خواهد شد.

۳- سببیت سلوکی: که مربوط به شیخ انصاری است و بازگشت و رجعت آن، به طریقت می باشد.

اکثر محققین امارات را از باب طریقت، حجّت می دانند باین معنا که امارات فقط بخاطر کشف از واقع و به انگیزه طریق بودن اِلَى الْوَاقِع، حجّت و اعتبار دارند که گاهی مطابق واقع در می آیند و گاهی دچار خطاء و خلاف واقع می شود.

استاد مظفر مسئله تساقت در باب تعارض را مبنی بر قول به طریقت بررسی و اثبات می نماید و الا بنابر قول به سببیت، مقتضای قاعده (همانند باب تزاحم، تخيير خواهد بود چه آنکه بنابر قول به سببیت هر دو دلیل متعارض، دارای مصلحت و یا مفسده می باشد و مسئله اهمّ و مهمّ مطرح می گردد).

لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلى هذا فليس الواقع محرزا في أحدهما حتى يجب التخيير بينهما من أجله.

و(ثانيا) - على تقدير حصول العلم باصالة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضا لا وجه للتخيير بينهما، اذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: انه اذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعي ينتج بالعلم الاجمالي، وحينئذ يجب اجراء قواعد العلم الاجمالي فيه. ولكن لا يرتبط حينئذ بمسألتنا - وهي مسألة: ان القاعدة في المتعارضين هو التساقط او التخيير - لان قواعد العلم الاجمالي تجري حينئذ حتى مع العلم بعدم حجية الدليلين معا. وقد يقتضي العلم الاجمالي في بعض الموارد التخيير وقد يقتضي الاحتياط في البعض الآخر، على اختلاف الموارد.

اذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولى بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما تقتضي الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان (١) يقتضيان معانفي حكم الثالث فهل مقتضي

١- فرض مسئله از اين قرار است مثلاً دَلِّ دَلِيلٌ عَلَى وَجوبِ غُسلِ جُمُعَةٍ وَ دَلِّ دَلِيلٌ آخَرُ عَلَى اسْتِحْبَابِ غُسلِ جُمُعَةٍ.

بر اثر تعارض هر دو دليل (طبق مبنای استاد مظفر) تساقط نمودند آیا با این دو دلیل که بر اثر تعارض، از حجیت ساقط شده اند، نفی قول سوّم که حرمت غسل جمعه باشد ثابت می شود یا خیر؟

مرحوم مظفر می فرماید حق مطلب آن است که هر دو دليل لا اقل توان و قدرت آن را دارند که قول سوّم را نفی کنند یعنی هر دو دليل در حدّ نفی قول سوّم معتبر می باشند (می گویند شتر هرچه که تشنه باشد لا اقل چند لیتر آب در شکم خود دارد و یا گرگ هرچه پیرونا توان باشد از پیش برّه گوسفندی بر می آید) هر دو دليل گرچه بر اثر تعارض از اثبات وجوب و یا استحباب غسل جمعه عاجز و ناتوان و در دلالت بر مدلولین متعارضین مطابقی شان، از اعتبار و حجیت ساقط شده اند و اما دلالت

آنها بر نفی قول سوّم (حرمت غسل جمعه) دارای اعتبار می باشند و مشمول ادله حجّیت خواهند بود.

به سخن دیگر هر دو دلیل با دلالت التزامی، قول سوّم را نفی می کنند و دلالت التزامی، گرچه در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی می باشد ولیکن در حجّیت و اعتبار هرگز، تابع دلالت مطابقی نخواهد بود بنابراین حجّیت و اعتبار هر دو دلیل از لحاظ دلالت مطابقی بخاطر تعارض، مواجه با مانع هستند ولیکن حجّیت و اعتبار آنها از لحاظ دلالت التزامی، مانعی ندارد و قول سوّم (حرمت غسل جمعه) با دلالت التزامی هر دو دلیل نفی خواهد شد.

هَذَا فِيمَا إِذَا كَانَتْ إِحْدَى الدَّلَالَتَيْنِ... ص ۴۹۴، س ۷.

فرض ماذکر در جائی بود که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی باشد که گفتیم اگر مانعی جلو حجّیت دلالت مطابقی را بگیرد از حجّیت و دلالت التزامی، جلوگیری نخواهد کرد و اما اگر بگوئیم: دلالت التزامی در اصل وجود، تابع دلالت مطابقی نباشد (چنانچه بعضی ها قائلند که دلالت التزامی در اصل وجود خود، تابع دلالت مطابقی نمی باشد به این معنا که لفظی مثلاً مدلول مطابقی نداشته باشد و تنها مدلول التزامی داشته باشد و این قول ضعیف می باشد) بطریق اولی می توانیم ادعا کنیم که حجّیت دلالت التزامی با سقوط حجّیت دلالت مطابقی، باقی خواهد بود.

نتیجه: دلیلی متعارضین بعد از سقوط، در نفی قول سوّم حجّت می باشد.
مؤلف:

بعضی از محققین بر آن است که حتّی حجّیت دلالت التزامی تابع و وابسته به حجّیت دلالت مطابقی، می باشد.

به مصباح الاصول ج ۳ ص ۳۶۸، مراجعه نمائید که راجع به دلالت مطابقی و التزامی و تابع بودن و نبودن دلالت التزامی، بحث جالبی دارد و ما بخاطر رعایت اختصار، از یاد آوری آن صرف نظر می نمائیم ولیکن مثالی در این زمینه نقل می کنیم که از این مثال معلوم می شود اگر حجّیت دلالت مطابقی، ساقط شود حجّیت دلالت

التزامی ایضاً ساقط خواهد شد.

مثلاً خانه‌ای تحت تصرف زید قرار دارد و بکر از یک طرف ادعا می‌کند که خانه مال او می‌باشد و آقای خالد از طرف دیگر مدعی می‌شود که خانه مذکور متعلق به او خواهد بود بینه قائم می‌شود که خانه مال بکر است و بینه دیگر قائم می‌شود که خانه متعلق به آقای «خالد» است مدلول مطابقی هر دو بینه معلوم است و مدلول التزامی هر کدام، نفی مالکیت زید می‌باشد اگر دلالت مطابقی هر دو بینه از حجیت و اعتبار ساقط شود بطور مسلم دلالت التزامی هر دو بینه که نفی مالکیت زید باشد ایضاً حجیت ندارد یعنی هیچ یک از فقهاء نگفته‌اند که در فرض تعارض و تساقط هر دو بینه، خانه مورد نظر مجهول المالک می‌شود و مال زید نمی‌باشد بلکه همه فقهاء اتفاق دارند بر اینکه خانه، مجهول المالک نبوده و بلکه ملک زید خواهد بود (دقت فرمائید) اگر دلالت التزامی هر دو بینه بر حجیت خود باقی باشد، معنایش این است که مالکیت زید که بمنزله قول سوّم است باید نفی بشود و خانه مذکور از اموال مجهول المالک، شناخته شود در حالیکه همه فقهاء معتقدند که خانه مذکور بعد از تساقط هر دو بینه بکر و خالد مال زید می‌باشد و مالکیت زید بتوسط دلالت التزامی هر دو بینه نفی نخواهد شد یعنی با سقوط حجیت دلالت مطابقی حجیت دلالت التزامی ایضاً بسقوط کشانده خواهد شد فتدبر.

امر هفتم: ۷- الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَعَارِضَيْنِ أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ ... ص ۴۹۴ م ۱۰.

شرح:

امر هفتم از امور هفتگانه‌ای که بعنوان مقدمه ورود در بحث تعادل و ترجیح (بیان احکام تعارض ادله) بیان فرموده است، تحقیق و بررسی قاعده (الْجَمْعُ مَهْمَا أَمَكَنَ أَوْلَى مِنَ الطَّرْحِ) می‌باشد قبل از توضیح و شرح فرمایشات صاحب کتاب راجع به قاعده مزبور، توضیح مختصری را در رابطه با الفاظ و جملات قاعده مورد بحث، مورد توجه خوانندگان عزیز قرار می‌دهم به امید آنکه برای مفید و مستفید مفید باشد.

اصل عبارت قاعده این است: (الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَعَارِضَيْنِ مَهْمَا أَمَكَنَ أَوْلَى مِنَ

الطَّرْخُ

۱- اَلْجَمْعُ که یکی از جملات قاعده مورد بحث است، باین معنا است که به هر دو دلیل عمل شود و هیچ کدام، الغاء و طرح نگردد مثلاً یک دلیل می گوید: (لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ) خرید و فروش مدفوع اشکالی ندارد.

دلیل دیگر می گوید (ثُمَّنُ الْعَذْرَةِ سُخِّتٌ) بهای مدفوع حرام است. در ظاهر هر دو دلیل تصرف می کنیم و به هر دو دلیل عمل می نماییم و عمل کردن به هر دو دلیل جمع بین دلیلین نام دارد.

۲- مَهْمَا أَمَكَّنْ: مَهْمَا اسم شرط است به معنای هرچه، هر وقت، مَهْمَا أَمَكَّنْ یعنی هر وقت که ممکن باشد در این جمله دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول: مراد از امکان امکان عرفی باشد یعنی از نظر عرف، جمع بین هر دو دلیل ممکن باشد مثلاً (أَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ) (وَلَا تُكْرِمُ زَيْدَ الْعَالِمِ) را اگر به دست اهل عرف بسپاریم بین هر دو جمع می کنند به این کیفیت که لا تکرم زید العالم را قرینه برای اکرم العلماء قرار می دهند و می گویند مراد متکلم از الْعُلَمَاءِ غیر از زید می باشد بنابراین جمع عرفی آن است که یکی از دو دلیل قرینه برای دیگری قرار داده می شود و باید برای جمع مجوز موجود باشد.

احتمال دوم: آنست که مراد از امکان امکان عقلی باشد یعنی از نظر عقلی جمع بین دلیلین ممکن باشد که این جمع را تبرّعی نامگذاری نموده اند مثلاً جمع بین أَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ وَلَا تُكْرِمُ الْعُلَمَاءِ از نظر عرف امکان ندارد چه آنکه مجوز ندارد یعنی هیچ کدام قرینه برای دیگری قرار داده نمی شود و لکن از نظر عقلی ممکن است بگوئیم: مراد متکلم از أَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ علماء عادل است و مراد از لَا تُكْرِمُ الْعُلَمَاءِ علماء فاسق می باشد و لکن جمع مذکور شاهد عرفی و مجوز ندارد و تنها از نظر عقل، امکان پذیر می باشد.

مرحوم شیخ در رسائل می فرماید: مراد از امکان در قاعده مورد بحث همان امکان عرفی و جمع عرفی خواهد بود و مرحوم مظفر می فرماید: مراد از جمع، جمع عرفی می باشد چه آنکه اگر مراد از امکان، امکان عقلی و جمع تبرّعی باشد دروازه

باب تعارض، مسدود می شود چه آنکه در تمام موارد تعارض ادله، جمع نبرعی و عقلی امکان دارد و هیچ موردی برای تعارض باقی نمی ماند و سرانجام سیر قواعد و احکام باب تعارض و روایات علاجیه، بی کلاه باقی خواهد ماند.

و اما اگر مراد از امکان، امکان عرفی، و جمع عرفی باشد موارد زیادی برای تحقق تعارض باقی می ماند.

۳- اولی:

در کلمه اولی = شایسته تر احق، سزاوارتر، ایضاً دو احتمال موجود است احتمال اول مراد از اولی استحباب باشد یعنی جمع بین متعارضین استحباب دارد و شایسته تر است و در عین حال ترکش جائز می باشد.

احتمال دوم: مراد از اولی وجوب و تعین باشد. چنانچه در آیه ۷۵ سوره ۸ (انفال) (أُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) اولی به معنای تعین و وجوب آمده است و معنای آیه این چنین است: در کتاب خداوند وارث مراتب خویشاوندان بعضی مقدم بر بعضی دیگر، مقرر و معین شده است...

که با وجود طبقه اول در ارث نوبت به طبقه دوم نمی رسد. و یا در باب صلوة میت می فرماید نماز میت بر کسی واجب است که اولی به میراث باشد علی ای حال مراد از اولی در قاعده مورد بحث، همان تعین و وجوب است.

۴- طرح

(طَرَحَ طَرَحًا) چیزی را انداخت پرت کرد، افکند. مراد از طرح در قاعده یعنی اسقاط دلیل، و عمل نکردن به آن.

طرح در مورد دلیلین متعارضین دو تا مصداق دارد:

(۱) یکی از دو دلیل مرجح دارد و دیگری فاقد مرجح است. بنابراین جمع بین دلیلین و عمل کردن به هر دو دلیل شایسته تر است از اینکه به ذی المُرَجَّح عمل شود و دلیل فاقد مرجح، طرح گردد.

(۲) هر دو دلیل مساوی باشند و در این فرض بعضی ها قائل به تخییر شده اند، که به

یکی از دو دلیل عمل شود و دیگری طرح شود، جمع بین دلیلین شایسته تر است از تخییر.

با توجه به توضیحات مزبور می‌رویم به سراغ گفتار استاد مظفر و ما حاصل فرمایش او از این قرار است (اَشْتَهَرَ بَيْنَهُمْ أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْمُتَعَارِضَيْنِ...) بین علماء مشهور شده است که جمع بین دو دلیل متعارض، بهتر از طرح است و از کتاب غَوَالِي الثَّلَاثِي در مورد قاعده مزبور، ادعای اجماع، نقل شده است و ظاهراً مراد از جمع همان جمع دلالتی و عرفی می‌باشد چه آنکه بین دلیلین از نظر دلالت، اگر جمع و عمل کردن به هر دو، ممکن باشد، هر دو دلیل دست از تکذیب همدیگر بر می‌دارند و صلح و سازش و تَلَاثَم و توافق را پیشه خود قرار داده و تکاذب و تعارض از بین خواهد رفت.

به سخن دیگر قاعده مزبور مبتنی بر اینکه مراد از جمع، جمع دلالتی و عرفی باشد، اکثر موارد تعارض را شامل می‌شود:

۱- صورت تعادل و تساوی متعارضین از نظر سند.

۲- موردیکه یکی از دلیلین متعارض، دارای مزیت و مرجح سَنَدِي باشد یعنی اگر جمع ممکن باشد شایسته تر است از اینکه یکی از دو دلیل متعارضین بخاطر نداشتن مرجح، طرح گردد و بذی المَرَجَح اخذ شود.

۳- در صورتی که هر دو دلیل متعارض، تعادل نداشته باشد که (مختار تساقط بود) ایضاً جمع بین دلیلین اَوَّلِي می‌باشد.

۴- در صورت مذکور بعضی‌ها قائل به تخییر شده بودند، ایضاً جمع بین دلیلین اَوَّلِي می‌باشد.

۵- در صورتی که یکی از دو دلیل، مرجح داشته باشد به ذی المَرَجَح اخذ ولا مرجح طرح می‌شود، ایضاً جمع بین دلیلین اَوَّلِي خواهد بود.

کوتاه سخن قاعده مزبور بنابراینکه مراد از جمع، جمع دلالتی و عرفی باشد اکثر موارد و صورتهای مختلف باب تعارض

را شامل می‌شود واحکام و قواعد تعارض را کنار زده و جمع بین دلیلین را برقرار

تساقطهما عدم حجيتهما في نفي الثالث؟

الحق انه لا يقتضي ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضي سقوط حجيتهما في دالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان في دالتهما الاخرى على ما هما عليه من الحجية، اذ لا مانع من شمول ادلة الحجية لهما معا في ذلك. وقد سبق أن قلنا إن الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة في أصل الوجود لا في الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة في دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته في الدلالة المطابقة. هذا فيما اذا كانت احدى الدالتين تابعة للآخرى في الوجود، فكيف الحال في الدالتين اللتين لا تبعية بينهما في الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احدهما بسقوط الاخرى أولى.

٧- الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح:

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح. وقد نقل عن «غوالي اللآلي» دعوى الاجماع على هذه القاعدة. وظاهر ان المراد من الجمع الذي هو أولى من الطرح هو الجمع في الدلالة،^(١) فانه

می سازد و موارد خیلی کم و نادر، برای جریان قواعد و احکام تعارض، باقی خواهد ماند.

وَمِنْ أَجْلِ هَذَا... نظر بر اینکه قاعده مذکور اکثر موارد تعارض، را شامل می شود و باعث می گردد که در اکثر موارد تعارض نیازی به قواعد و احکام باب تعارض نداشته باشیم لذا از اهمیت بسیار عظیمی برخوردار است و بدین لحاظ راجع به قاعده مزبور از دو ناحیه و جهت باید بحث نمائیم یکی از جهت مدرک و دلیل آن، که آیا دلیل و مدرکی بر حجیت و اعتبار آن داریم یا خیر؟

و دیگر از جهت اینکه قاعده مزبور تنها جمع عرفی و دلالتی را شامل می شود و یا جمع تبرعی و عقلی را ایضاً شامل خواهد شد؟

۱- یعنی مراد از جمع در قاعده مورد بحث، جمع دلالتی و عرفی می باشد که در

اذا كان الجمع بينهما في الدلالة ممكناً تلاءماً^(۱) فيرفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان. وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين^(۲) في السند، وصورة ما اذا كانت لاحدهما مزية تقتضي ترجيحه في السند، لانه في الصورة الثانية بتقديم ذي المزية يلزم طرح الآخر مع فرض امكان الجمع. وعليه، فمقتضى القاعدة مع امكان الجمع عدم جواز طرحهما معا على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذي المزية مع الترجيح. ومن أجل هذا تكون^(۳) لهذه القاعدة أهمية كبيرة في العمل بالمتعارضين، فيجب

مقابل آن، جمع عقلی و تبرّعی است در جمع عرفی باید مجوّز برای جمع موجود باشد یعنی یکی از دو دلیل، قرینه برای دیگری بشود و در جمع تبرّعی شاهد عرفی لازم نمی باشد و باصطلاح جمع دلخواهی می باشد.

۱- (التَّمَّ الشَّيْئَانِ) دو چیز با هم موافق شدند (التَّمَّ الْفَرِيقَانِ) دو گروه با هم آشتی کردند.

۲- مَشَارِئِهِ ذَالِكَ: مراد از جمع در قاعده جمع دلالی باشد می باشد.

۳- یعنی بخاطر اینکه قاعده موارد مذکور را شامل می شود...

شرح:

جهت اول: ۱- أَمَّا مِنْ (نَاحِيَةِ الْأُولَى) استاد مظفر در جهت اول بحث، تنها به یک دلیل عقلی بر اعتبار و حجّیت قاعده مورد بحث، اشاره نموده و بدون آنکه از دلیل مزبور پاسخ بدهد به ناحیه دوم بحث می پردازد و در طیّ چند صفحه بحث، ثابت می نماید که مراد از جمع در قاعده جمع تبرّعی و عقلی نمی باشد و نتیجه بحث در امر سابع، این می شود که قاعده مزبور در صورتیکه مبتنی بر جمع عرفی و دلالی باشد، مورد قبول است و در موارد تعارض، جمع تبرّعی، محلّ از اعراب ندارد.

ماحصل دلیل عقلی بر اعتبار قاعده مزبور از این قرار است: قبلاً یاد آور شدیم که بین دو دلیل، زمانی تعارض محقق می شود که مقوّمات حجّیت هر یک تمام باشد یعنی هر دو دلیل از ناحیه سند و دلالت، حجّیت و اعتبار داشته باشد.

بنابراین با فرض حجّیت هر دو دلیل مقتضی برای حجّیت هر دو دلیل موجود است و مانعی که جلو مقتضی حجّیت را می‌گیرد و نمی‌گذارد که به فعلیت برسد، همان تعارض و تکاذب آنها است یعنی در مرحله تعارض همدیگر را تکذیب می‌نماید و اگر جمع بین آن دو ممکن باشد، تکاذب از بین می‌رود و لذا وجود مانع محرز نبوده و بلکه مانع رفع می‌شود و مقتضی حجّیت به خاطر عدم مانع، به فعلیت می‌رسد و ما چه مرضی داریم که به تساقط هر دو دلیل و یا تساقط یکی از آنها تنّ در بدهیم؟ و بلکه عقل به اولویت جمع بین هر دو دلیل و عمل طبق آنها، حکم می‌نماید و ما هم به حکم عقل باید ملتزم بشویم و به هر دو دلیل بعنوان حجّت شرعی، اخذ و عمل نمائیم بنابراین اولویت عقلی تنها دلیل و مدرکی است که برای اعتبار قاعده (الْجَمْعُ...) مورد توجّه می‌باشد.

جهت دوم: وَأَمَّا (مِنْ نَاحِيَةِ الثَّانِيَةِ) مراد از جمع در قاعده جمع عرفی و دلّالی می‌باشد نه جمع تبرّعی، جمع تبرّعی چیزی است که به تأویل دل بخواهی آنچنان‌های که شاهد عرفی ندارد و اهل محاوره آن را قبول ندارند و دلیل و مجوّزی نخواهد داشت بازگشت می‌نماید.

وَقَدْ يَظُنُّ الظَّانُّ أَنَّ إِمْكَانَ الْجَمْعِ...

بعضی‌ها گمان برده‌اند که محور اصلی برای قاعده و آنچه که به قاعده، قوام می‌بخشد امکان جمع تبرّعی خواهد بود.

وَلَكِنْ يُجَابُ عَنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ مَضمُونُ هَذِهِ الْقَاعِدَةِ... مرحوم مظفر می‌فرماید: اگر مراد از جمع، جمع تبرّعی باشد دو تا تالی فاسد دارد یکی اینکه تعارض بین دلیلین بکلی ریشه‌کن می‌شود و وجود خارجی خود را از دست می‌دهد چه آنکه با جمع تبرّعی همه تعرضات نابود می‌شوند و باب تعادل و تراجیح و مسئله تعارض ادله، از بیخ و بُن برانداخته خواهد شد.

دیگر اینکه اخبار و روایات علاجیه که در باب تعارض ادله وارد شده‌اند، همه باید طرح و بدور افکنده شوند چه آنکه با جمع تبرّعی کلیه تعرضات از بین می‌روند و محل حاجت و نیاز برای اخبار و روایات علاجیه باقی نخواهد ماند.

إِلَّا فِيمَا هُوَ نَادِرٌ نُّدْرَةً لَا يَصِحُّ... آری اگر دو دلیل از نظر دلالت نص و تصریح باشند در این صورت تعارض برقرار است و از دست جمع تبرّعی، کاری ساخته نخواهد بود چه آنکه دلیلین نصّین، به هیچ وجه قابل تأویل نمی باشند و در عین حال حمل اخبار علاجیه را بر صورت مذکور، صحیح نمی باشد چه آنکه حمل آن همه اخبار را تنها بر یک صورت، غیر معقول است بعبارت دیگر عقل ما اجازه نمی دهد که فقط بخاطر یک صورت این همه اخبار و روایات از ائمه علیهم السّلام وارد شده باشد.

و بَيَّانٍ آخَرَ بُرْهَانِي نَقُولُ... مرحوم مظفر ۴ صورت برای تعارض بیان می نماید که در یک صورت آنها جمع عرفی راه ندارد و در بقیه صورّ راه خواهد داشت.

۱- صورت اوّل: هر دو دلیل از نظر دلالت قطعی و از نظر سند مظنون باشند این صورت از محلّ جریان قاعده، خارج است چه آنکه در دلالت هر دو دلیل قطع و یقین داریم و هر دو دلیل نصّ و تصریح در معنا دارند مثلاً یک روایت می گوید بَيْع عَذْرَةِ انْسان حرام است و روایت دوّم می گوید بَيْع عَذْرَةِ انْسان حرام نیست. در دلالت هر دو دلیل هیچگونه تصرّفی چه بعنوان جمع عرفی و چه بعنوان جمع تبرّعی، جائز نخواهد بود و لذا در این صورت یا به مرجّحات سنّدی باید مراجعه شود (مثلاً یکی از آنها مطابق کتاب است و دیگری مخالف با کتاب است موافق کتاب را باید اخذ نمائیم) و اگر مرجّحی در کار نباشد قائل به تساقط هر دو دلیل می شویم (مختار صاحب کتاب همین است) و یا قول به تخییر را اخذ می کنیم (چنانچه بعضی ها قائل به تخییر هستند).

۲- صورت دوّم: هر دو دلیل از نظر سند قطعی و از نظر دلالت، ظنّی باشند مثلاً دو روایت متواتر و یا دو آیه، با هم تعارض دارند در این صورت طرح هر دو و یا طرح یکی از آنها، از نظر سند جائز نمی باشد و تنها جمع عرفی و دلّالی (اگر ممکن باشد) مورد دارد به این کیفیت که یکی از آنها قرینه می شود و دیگری ذی القربنه و یا هر یک از دو دلیل قرینه بر دیگری باشد مثلاً دلیل (ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سُحْتٌ) قرینه است

بر اینکه مراد از عَذْرَة در لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ، حیوان مَأْكُولُ اللَّحْمِ است و لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ، قرینه است که مراد از عَذْرَة در ثَمَرُ الْعَذْرَةِ سُحْتٌ عَذْرَه انسان می باشد جمع مذکور در حقیقت از جهت تصرّف در ظواهر هر دو دلیل است و جمع عرفی می باشد.

و جمع تبرّعی در صورت مزبور جائز نمی باشد چه آنکه مجوّز و شاهد ندارد.

۳- یکی از دو دلیل مقطوع الدّالّاه و مظنون السّند و دیگری مقطوع السّند و مظنون الدّالّاه باشد، در این صورت ایضاً جمع دلّالی و عرفی اگر ممکن باشد مورد خواهد داشت به این کیفیت: دلیل مقطوع الدّالّاه را (اگر صلاحیت داشته باشد) قرینه قرار می دهیم و در دلالت دلیل دیگری که مظنون الدّالّاه است، تصرّف می نمائیم و بدین وسیله برای هر دو دلیل ظاهری ساخته می شود و از باب ظواهر دارای اعتبار و حجّیت خواهد شد و اما اگر دلیل مقطوع الدّالّاه صلاحیت قرینه بودن را نداشته باشد جمع عرفی غیر ممکن می شود و جمع تبرّعی چاره ساز نخواهد بود چه آنکه تأویل ظاهر دلیل، از باب تبرّع و دلخواهی بخاطر نداشتن دلیل و مدرک، نمی تواند برای هر دو دلیل ظاهری بسازد و آنها را در باب ظواهر داخل نماید و تصرّف و تأویل دلخواهی و تبرّعی، نه ببناء عقلاء حجّیت دارد و نه دلیل دیگر بر اعتبار آن، وجود خواهد داشت.

بنابراین در صورت سوّم از صُوَرِ اَرْبَعَه تعارض، باید هر دو دلیل، طرح شود و دلیل مظنون الدّالّاه و مقطوع السّند از ناحیه دلالت، به ویرانگی و طرد و طرح، خواهد گرائید.

وجه و دلیل طرح هر دو دلیل از این قرار است: (إِذْ لَيْسَ إِجْرَاءُ الدَّلِيلِ إِصَالَةً السَّنَدُ... ص ۵۰۳ س ۵).

مثلاً در دلیل شماره ۱ که مقطوع السّند و مظنون الدّالّاه است اِصَالَةُ السّند، موجود است و اقتضای اخذ بسند آن را دارد و در دلیل شماره ۲ که مظنون السّند و مقطوع الدّالّاه است، اِصَالَةُ الظُّهُور موجود است اقتضای اخذ به ظاهر آنرا دارد نظر بر اینکه هیچ یک از هر دو اصل اولویت بر دیگری ندارد لذا هیچ کدام جاری نخواهد شد و

بدین کیفیت ثابت می شود که هر دو دلیل باید طرح گردد و در این فرض، مرجحات سندی نقشی را ایفا نمی کند چه آنکه دلیل شماره ۱ مقطوع السند است و مراجعه به مرجحات سندی معنا ندارد بالآخره در صورت سوّم، هر دو دلیل طرح می شوند و جمع تبرّعی محلی از اعراب ندارد.

۴- هر دو دلیل هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مظنون می باشند، در این صورت امر دائر است بین اینکه در سند دلیل شماره ۱ تصرف نمائیم و بگوئیم که سند شماره ۱ قابل خدشه است و باید از اعتبار ساقط شود و به دلیل شماره ۲ عمل گردد، و بین اینکه در ظاهر دلیل شماره ۲ تصرف نمائیم و بگوئیم دلیل شماره ۲ از نظر دلالت مخدوش است و به دلیل شماره ۱ باید عمل شود (وَالسَّرْفُ هَذَا الدَّوْرَانِ) انگیزه دوران مزبور آن است که دلیل حجّیت سند، سند هر دو دلیل را حجّت می نماید و حسب فرض (هر دو مظنون السند می باشد) سند هر دو در حدّ مساوی، حجّیت دارند بنابراین دوران امر بین سندی غیر ممکن است چه آنکه هیچ یک از دو سند مزبّنی بر دیگری ندارد و همچنین دلیل حجّیت ظهور، ظاهر دو دلیل را در حدّ مساوی، حجّت می نماید و لذا دوران امر بین ظهورین ایضاً معنا ندارد و نظر براینکه هر دو دلیل با هم تعارض دارند، لذا اخذ به ظاهر هر دو ممنوع است. پس اگر به سند هر دو اخذ نمائیم بناچار باید بگوئیم که ظاهر یکی از آنها دروغ است و بنابراین حجّیت سند احدهما با حجّیت ظاهر دیگری تصادم و برخورد می نماید و همچنین اگر به ظاهر هر دو دلیل اخذ نمائیم، بناچار باید ملتزم شویم که سند یکی از آنها دروغ است بنابراین حجّیت ظهور احدهما با حجّیت سند دیگری تصادم و برخورد خواهند داشت و سرانجام باین نتیجه می رسیم که دوران امر در صورت چهارم بین حجّیت سند احدهما و حجّیت ظاهر دیگری خواهد بود و هیچکدام از دو دلیل نسبت به دیگری اولویت ندارد و اگر جمع عرفی ممکن باشد مورد عمل قرار می گیرد و اصاله الظهور در مورد هر دو دلیل در حدّ مساوی جاری نخواهد شد.

و بلکه جمع عرفی ملائمت و سازش بین هر دو دلیل برگذار نموده و جناب تعارض

البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتى الجمع التبرعي.
 ۱- أما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل
 باولوية الجمع، لأن التعارض لا يقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية في كل منهما
 من ناحية السند والدلالة، كما تقدم في الشرط الرابع من شروط التعارض
 (ص ٤٤٨)، ومع فرض وجود مقومات الحجية أي وجود المقتضي للحجية، فانه لا
 وجه لرفع اليد عن ذلك الا مع وجود مانع من تأثير المقتضي؛ وما المانع في فرض
 التعارض الا تكاذبهما. ومع فرض امكان الجمع في الدلالة بينهما لا يحرز تكاذبهما
 فلا يحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتساقظهما او

و تكاذب، صلاحيت و شايستگي خود را در مورد هر دو دليل از دست می دهند و
 صلاحيت و شايستگي از آن جمع عرفي می شود و هر دو دليل از حالت تعارض و
 تكاذب خارج می شوند و قاعده (الْجَمْعُ...) البته در صورتی كه مبتنی بر جمع
 عرفي باشد، آوای رجز خوانی را سر داده و با صدای بلند و رسا فریاد می زند: جمع
 عرفي شايسته تر از طرح می باشد و اگر جمع عرفي غير ممكن باشد جمع تبرعي
 هرگز صلاحيت برقراري صلح و سازش را فی ما بين دليلين نخواهد داشت و هر دو
 دليل بر حالت تعارض باقی می مانند و باید به قواعد باب تعارض مراجعه شود كه
 در صورت مرجح داشتن، ذی المرجح بر دیگری مقدم می شود و در صورت
 تساوی و تعادل، قائلین به تخییر، تخییر را و قائلین به تساقط، تساقط را انتخاب
 خواهند کرد.

فَتَحْصُلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ... حاصل سخن از این قرار شد كه تعارض فقط چهار
 صورت دارد و در هر چهار صورت جمع تبرعي به هیچ وجه جای پا ندارد.
 و اما جمع عرفي و دلالي غير از صورت اولی، در هر سه صورت دیگری جلوه گری
 و درخشش داشت.

بالآخره استاد مظفر قاعده (الْجَمْعُ مَهْمَا امْكَنُ...) را اگر مبتنی بر جمع عرفي و
 دلالي باشد، قبول دارد و اما اگر مبتنی بر جمع تبرعي باشد قبول ندارد و ثابت نمود
 كه جمع تبرعي دليل و مدركی، برای حجيت و اعتبار نخواهد داشت.

سقوط أحدهما.

۲- واما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعي ما يرجع الى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان ان امكان الجمع التبرعي يحقق هذه القاعدة وهي أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقرير المتقدم في مدرکها، اذ لا يحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذ، فيكون الجمع اولی.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعي فلا يبقى هناك دليلاً متعارضاً وللزم طرح كل ما ورد في باب التعارض من الاخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لا يصح حمل الاخبار عليها. وهو صورة كون كل من المتعارضين نصاً في دلالة لا يمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة في المتعارضين.

وبيان آخر برهاني نقول: ان المتعارضين لا يخلوان عن حالات اربع: اما ان يكونا مقطوعي الدلالة مظنوني السند، او بالعكس أي يكونان مظنوني الدلالة مقطوعي السند، او يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، او يكونان مظنوني الدلالة والسند معاً. أما فرض أحدهما او كل منهما مقطوع الدلالة والسند^(۱) معاً فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثاني مستحيل كما

۱- از نظر مقام تصوّر، علاوه بر چهار صورت ۲ صورت دیگری ايضاً برای تعارض می توانیم تصوّر نمائیم:

(۱) یکی از دو دلیل از نظر سند و دلالت مقطوع باشد و دیگری مظنون باشد در این صورت مسئله تعارض استحاله دارد چه آنکه با دلیل مقطوع السند و الدلالة، هیچ دلیل ظنی نمی تواند به معارضه برخیزد.

(۲) دلیل شماره ۱ هم از نظر سند و هم از نظر دلالت، مقطوع باشد و دلیل شماره ۲ ايضاً هم از نظر سند و هم از نظر دلالت مقطوع باشد در این صورت ايضاً تعارض

تقدم (ص ٤٦) . وعليه فللمتعارضين اربع حالات ممكنة لا غيرها:

فان كانت (الاولى) فلا مجال فيها للجمع في الدلالة مطلقا للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأسا كما أشرنا اليه، بل هما في هذه الحالة اما ان يرجع فيهما الى الترجيحات السندية او يتساقطان حيث لا مرجع او يتخير بينهما. وان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندهما كالمتواترين او الآيتين القرآنيتين لا يعقل طرحهما او طرح احدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولا يعقل جريان أصالة الظهور فيهما معا لتكاذبهما في الظهور. وحينئذ فان كان هناك جمع عرفي بينهما بأن يكون احدهما المعين قرينة على الآخر او كل منهما قرينة على التصرف في الآخر على نحو ما يأتي من بيان وجوه الجمع الدلالي، فان هذا الجمع في الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه في باب الظواهر ويتعين الاخذ بهذا الظهور. وان لم يكن هنا جمع عرفي فان الجمع التبرعي لا يجعل لهما ظهورا فيه ليدخل في باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء. ولا دليل في المقام غير بناء العقلاء على الاخذ بالظواهر، فما الذي يصحح الاخذ بهذا التأويل التبرعي ويكون دليلا على حجتيه؟

وغاية ما يقتضي تعارضهما عدم أرادة ظهور كل منهما، ولا يقتضي ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعي فان هذا يحتاج الى دليل يعينه ويدل على حجتيهما فيه. ولا دليل حسب الفرض؟

وان كانت (الثالثة) فانه يدور الامر فيها بين التصرف في سند مظنون السند وبين التصرف في ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معا، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة في ظهور الآخر تعين ذلك، اذ يكون

استحاله دارد بنابراین در مرحله امکان تنها چهار صورت برای دلیلین متعارضین قابل توجه می باشد و دو صورت مذکور، غیر ممکن و مستحیل خواهد بود. مرحوم مظفر با عبارت مذکور به دو صورت مزبور اشاره نموده است.

قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه في الظواهر التي هي حجة^(١)، وأما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فإن تأويل الظاهر تبرعاً لا يدخل في الظاهر حينئذ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم في الصورة الثانية. ويتعين في هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلا يكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند بأولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى في هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات في السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وان كانت (الرابعة)، فإن الأمر يدور فيها بين التصرف في أصالة السند في أحدهما والتصرف في أصالة الظهور في الآخر، لأن الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسرف في هذا الدوران: أن دليل حجية السند يشملهما معاً على حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور. ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا أن نأخذ بسندهما معاً، لا بد أن نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا أردنا أن نأخذ بظهورهما معاً لا بد أن نحكم بكذب سند أحدهما، فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر في هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم. نعم لو كان هناك جمع عرفي بين ظهوريهما فإنه حينئذ لا تجري أصالة الظهور فيهما على حد سواء، بل المتبع في بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفي الذي يقتضي الملاءمة بينهما، فلا يصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا نقول: إن الجمع العرفي أولى من الطرح. بل بالجمع العرفي يخرجان

١- يعنى دليل مقطوع الدلالة بحسب صلاحيت داشتن برای قرينه بودن، داخل در ظواهر مى باشد.

عن كونهما متعارضين، كما سيأتي. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معا. اما اذا لم يكن بينهما جمع عرفي، فان الجمع التبرعي لا يصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة في كل منهما، فيبقيان على ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية أو يتخير بينهما أو يتساقطان. فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول بأولوية الجمع التبرعي من الطرح في كل صورة مفروضة للمتعارضين.

اذا عرفت ما ذكرناه من الامور في (المقدمة) - (۱) فلنشرع في المقصود، والامور

۱- پس از آشنا شدن به امور هفتگانه ای که بعنوان مقدمه بیان گردید، بحث راجع به اصل مقصود را آغاز می نمائیم و اموری که در رابطه با تعارض ادله، باید مورد بررسی قرار دهیم، سه امر است:

۱- جمع عرفی ۲- قاعده ثانوی در فرض تعادل دلیلین ۳- مرجحات سندى در مورد دلیلین متعارضین.

الْأَمْرُ الْأَوَّلُ الْجَمْعُ الْعُرْفِيُّ

قَوْلُهُ بِمُقْتَضَى مَا شَرَحْنَاهُ فِي الْمَقْدَمَةِ ... ص ۵۰۶ س ۴

از بررسیهای راجع به قاعده (الْجَمْعُ مَهْمَا أَمَكْن...) که در مقدمه بحث داشتیم معلوم گردید که قدر متقین و آنچه که صد در صد در قاعده مزبور مورد نظر و مراد است همان جمع عرفی و دلالتی می باشد که مرحوم شیخ انصاری آن را به الْجَمْعُ الْمُقْبُول (در نزد اهل عرف مورد قبول است) نامگذاری نموده است و نام سوم آن الْجَمْعُ الدَّلَالَتِي می باشد.

بنابراین قدر متقین قاعده مزبور سه تا نام دارد:

۱- جمع عرفی ۲- الْجَمْعُ الْمُقْبُول ۳- جمع دلالتی.

همانطور که کراراً یادآوری شد، قاعده مورد بحث مبتنی بر جمع عرفی داخل در باب ظواهر شده و از باب ظواهر، حجیت و اعتبار خواهد داشت و در حقیقت با جمع عرفی بُخْران و مشکله تعارض و تکاذب، حل شده و دلیلین متعارضین، بکلی از حالت ناسازگاری و همدیگر را تکذیب کردن، بیرون می آیند و با کمال صفا و

صمیمیت و با زمزمه کردن ابیات: (بیا تا مونس هم جان هم جانان هم باشیم، انیس جان هم فرسوده بیمار هم باشیم بهم یکتا شویم و یک دل و یک کار و یک پیشه سری در کار هم آریم و دست و پای هم باشیم). و با صلح و سازش در کنار هم قرار می‌گیرند.

وَالْوَجْهُ فِي ذَٰلِكَ... انگیزه و دلیل مطلب و مزبور (باجمع عرفی تعارض بین دلیلین رفع و برطرف می‌شود) آن است که در مورد دو دلیل متعارض در چهار راه چکنم؟ و حالت تحیر و سرگردانی، واقع می‌شویم و بخاطر نجات از تحیر و بیرون رفتن از چهار راه چکنم؟ به احکام و قواعد تعارض، یعنی به تساقط دلیلین و یا به تخییر بین آنها و یا بکار بردن مرجحات سندی و اخذ نمودن به ذی المرجح، ملتزم می‌شویم و اما در مورد جمع عرفی، تحیر و تردیدی در کار نیست تا به قواعد مذکور، نیازمند بشویم.

به سخن دیگر نظر بر اینکه تعبد و التزام و اخذ به هر دو دلیل منافی هم، محال است لذا بناچار در صدد علاج برمی آئیم یا هر دو دلیل را از اعتبار ساقط می‌نمائیم و یا قائل به تخییر می‌شویم و یا به مرجحات و برتری‌های سندی عمل نموده و به ذی المرجح اخذ، و فاقد مرجح را بدور می‌افکنیم و اما اگر با جمع عرفی، تعارض و تنافی رفع شود و تلائم و سازش بین هر دو دلیل برقرار گردد در این فرض، تعبد و التزام و عمل کردن به هر دو دلیل، در حقیقت تعبد و التزام و عمل کردن به دو دلیلی است که با هم تلائم و سازش دارند استحاله و محذوری در کار نبوده و احتیاج و نیازی به علاج نخواهیم داشت.

کوتاه سخن در مورد تعارض، جمع عرفی راه ندارد و همچنین در موارد جمع عرفی تعارض و تنافی محلّ از اعراب ندارد.

یعنی در موارد جمع عرفی گرچه ابتداءً به نظر می‌رسد که بین هر دو دلیل تعارض برقرار است و لکن پس از دقت و اعمال جمع عرفی، معلوم می‌شود که (دراز گوش ملا نصرالدین از اصل دُم نداشته است) بین دو دلیل از اصل، تعارض و تنافی وجود نداشته است.

التي ينبغي ان نببحثها ثلاثة: الجمع العرفي، والقاعدة الثانوية في المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الامر الاول - الجمع العرفي

بمقتضى ما شرحناه في المقدمة الاخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة اولوية الجمع من الطرح في المتعارضين هو «الجمع العرفي» الذي سماه الشيخ الاعظم بـ «الجمع المقبول»، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدالتي.

وفي الحقيقة كما تقدمت الاشارة الى ذلك^(۱) انه بالجمع العرفي يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه في ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع الى العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة في الاخذ بهما معا. وفي موارد الجمع العرفي لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة أخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع الى المرجحات السندية وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفي المقبول فان التعبد بهما معا يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتى نحتاج الى العلاج. ويتضح من ذلك انه في موارد الجمع لا تعارض، وفي موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفي موارد لا بأس بالاشارة الى بعضها للتدريب:^(۲)

برای جمع عرفی مصادیق و موارد زیاد و فراوانی است که ۴ تا از آن موارد را توضیح خواهیم داد.

۱- مشاراً اليه ذالك (حقيقت) است يعنى در سابق باينکه جمع عرفی تعارض دليلين را ريشه کن می کند و هر دو دليل را از حالت تعارض و تکاذب، بیرون می نماید، اشاره نمودیم.

۲- تدرّب به معنای تمرین کردن است.

(فمنها) ما إذا كان أحد الدليلين^(۱) أخص من الآخر،^(۲) فإن الخاص مقدم على

۱- یکی از موارد جمع عرفی موردی است که از باب عام و خاص مطلق است که یکی از دو دلیل خاص است و دیگری عام می باشد مانند اکرم العلماء و لا تُکرّم الفساق من العلماء در ابتداء نظر بین هر دو دلیل، تعارض و تنافی، جلوه گراست و لکن با یک مقدار دقت معلوم می شود که دلیل خاص حق تقدّم دارد و با مقدّم داشتن دلیل خاص را بر دلیل عام، تعارض از بین می رود و مسئله تقدیم دلیل خاص را بر دلیل عام، مورد اتفاق می باشد.

وَقَدْ جَرَى الْبَحْثُ فِي أَنَّ الْخَاصَّ مَطْلَقًا بِمَا هُوَ خَاصٌّ ... ص ۵۰۸ س ۱.
در این زمینه بحث شده است که آیا دلیل خاص بطور مطلق، مقدّم بر عام می شود و یا آنکه تقدّم دلیل خاص بر دلیل عام، مشروط بر آنست که ظهور دلیل خاص، از قوّت و قدرت برخوردار باشد؟

به سخن دیگر در مورد تقدیم خاص بر عام دو قول وجود دارد:

۱- بعضی ها معتقدند بر اینکه دلیل خاص حکم قرینه را دارد و قرینه همیشه حقّ تقدّم دارد چه ظهورش قوی باشد و یا ضعیف مثلاً در جمله (رَأَيْتُ أَسَدًا يَزُمِي) آسَدُ ظهور در حیوان مفترّش دارد و یَزُمِي ظهور در آن دارد که مراد از آسَدُ رجل شجاع است در این مثال بر فرضی که ظهور یَزُمِي نسبت به ظهور لفظ آسَدُ، ضعیف باشد اخذ به قرینه و عمل به آن، مقدّم است و باید لفظ آسَدُ را بر رجل شجاع حمل نمائیم.

۲- بعضی از علماء مانند شیخ انصاری، قائلند که دلیل خاص زمانی مقدّم بر دلیل عام می شود که ظهور آن نسبت به دلیل عام، قوی و توانمندتر باشد و اگر دلیل عام از نظر ظهور قوی تر باشد، بر دلیل خاص مقدّم خواهد شد مثلاً دلیل عام لفظی باشد و دلیل خاص، مفهوم باشد و بدون شک ظهور لفظی اقوای از ظهور مفهوم است و دلیل عام، مقدّم خواهد بود.

۲- منظور از اخص، اخص مطلق است مانند (اَكْرَمُ الْعُلَمَاءِ وَ لَا تُكْرِمُ عَالِمُ الْفَاسِقِ) که بین هر دو دلیل عموم و خصوص مطلق است که یک ماده اجتماع دارد و یک ماده افتراق.

العام یوجب التصرف فيه،^(۱) لانه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث في ان الخاص مطلقا بما هو خاص مقدم على العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الاعظم الى الثاني.^(۲) كما جرى البحث في أن أصالة الظهور في الخاص حاکمة،^(۳) أو واردة على أصالة الظهور في

۱- یعنی دلیل خاصّ باعث تصرف در دلیل عام می شود که موضوع دلیل عام را تحدید و مضیق خواهد نمود. مرجع ضمیر فيه و ضمیر (عليه) عام خواهد بود و مرجع ضمیر لانه (دلیل خاصّ) می باشد.

۲- یعنی مختار شیخ همچنانکه از عبارت رسائل استفاده می شود آن است که دلیل خاصّ بخاطر قوّت ظهوری آن، بر دلیل عامّ مقدّم می شود بنابر قول شیخ انصاری اگر دلیل عامّ لفظ باشد و دلیل خاصّ مفهوم باشد عامّ مقدّم بر خاصّ خواهد بود.

۳- ما حصل مطلب آن است که در مورد أصالة الظهور دلیل عامّ و دلیل خاصّ، سه قول است:

۱- أصالة الظهور دلیل خاصّ «حاکم» بر أصالة الظهور دلیل عامّ است.

۲- أصالة الظهور دلیل خاصّ «وارد» بر أصالة الظهور دلیل عامّ است.

۳- قول به تفصیل که در بعض موارد حاکم است و در بعضی موارد وارد خواهد بود. در اینجا نکته جالب و عمیقی موجود است که جهت تقریب به ذهن و زود فهمیدن آن، مطلب را بصورت اشکال و جواب مطرح می نمایم: (دقت فرمائید)

(اشکال) در سابق بطور تفصیل بیان گردید که هر یک از واژه های حکومت و تخصیص و وژود و تخصّص، معنای مخصوص و مشخصات مختصّ به خود دارند گرچه حکومت با تخصیص و همچنین وژود با تخصّص، از نظر نتیجه نزدیک به هم می باشند ولیکن هیچ یک از واژه ها بر دیگری صادق نمی باشند و راجع به فرق هر یک از آنها مفصلاً بحث نمودیم (به صفحه ۴۷۵، ج ۲ شرح فارسی بر اصول فقه مراجعه شود) ولیکن از عبارت (کَمَا جَرَى الْبَحْثُ فِي أَنَّ إِصَالََةَ الظُّهُورِ فِي الْخَاصِّ حَاكِمَةٌ أَوْ وَارِدَةٌ عَلَى إِصَالََةِ الظُّهُورِ فِي الْعَامِّ...) استشمام می شود که

العام، او ان في ذلك تفصيلاً. ولا يهمننا التعرض الى هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام على أي نحو كان من أنحاء التقديم.

در مورد دو دلیل خاص و عام که مسئله تخصیص مصداق دارد، واژه حکومت و ورودیاً صادق باشد و این خلاف مطلبی است که در سابق بیان شده است مبنی بر اینکه واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و با هم فرق دارند. (جواب) بلی قبول است که واژه‌های مزبور در مورد همدیگر صادق نمی‌باشند و لکن عبارت مزبور مربوط به خود دو دلیل خاص (لَا تُكْرِمُ عَالِمُ الْفَاسِقِ) و دلیل عام (أَكْرِمُ الْعُلَمَاءُ) نمی‌باشد آری در مورد هر دو دلیل مزبور تخصیص مصداق دارد و «حکومت» و «ورودی» مصداق نخواهد داشت و لکن دلیل خاص (لَا تُكْرِمُ عَالِمُ الْفَاسِقِ) یک پشتیبان دارد بنام إِصَالَةُ الظُّهُورِ و همچنین دلیل عام (أَكْرِمُ الْعُلَمَاءُ) پشتیبانی دارد بنام إِصَالَةُ الظُّهُورِ و این دو إِصَالَةُ الظُّهُورِ در روی هم قرار دارند و بین هر دو إِصَالَةُ الظُّهُورِ یا حکومت است و یا ورودی. بعضی‌ها قائلند که إِصَالَةُ الظُّهُورِ در دلیل خاص، بر إِصَالَةُ الظُّهُورِ در دلیل عام، حکومت دارد یعنی إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل خاص موضوع خود را از تحت إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل عام، با خروج تنزیلی، خارج می‌نماید و موضوع دلیل عام محدود می‌گردد به این معنا که (أَكْرِمُ الْعُلَمَاءُ) فقط در أَكْرَامِ عُلَمَاءِ عدول ظهور دارد و ظهور آن در اکرام عالم فاسق، نازل منزله عدم، خواهد بود و این است که إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل خاص بر إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل عام حاکم می‌باشد و بعضیها إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل خاص را بر إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل عام وارد، می‌دانند یعنی خروج موضوع إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل خاص (عدم اکرام عالم فاسق) از تحت موضوع إِصَالَةُ الظُّهُورِ دلیل عام بستعبد از شارع مقدس خواهد بود باین معنا که (أَكْرِمُ الْعُلَمَاءُ) اصلاً ظهور در وجوب اکرام عالم فاسق ندارد و تنها در وجوب اکرام علماء عدول، ظهور خواهد داشت. و بعضی‌ها در این مسئله قائل به تفصیل شده‌اند.

بنابراین روشن گردید که مسئله «حکومت» و «ورودی» در مورد دو تا إِصَالَةُ الظُّهُورِ است نه در مورد خود دلیل عام و خاص فَنَامَلُوا وَ اغْتَنِمُوا.

ويلحق بهذا الجمع العرفي^(۱) تقديم النص على الظاهر، والظاهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

و(منها) ما اذا كان لاحد المتعارضين^(۲) اقدر متيقن في الارادة او لكل منهما قدر

۱- مثلاً در روایتی آمده است.

اغْتَسِلَ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ و در روایت دیگری آمده است: اَلْغُسْلُ الْجُمُعَةُ مُسْتَحَبٌّ.

دلیل اول: (اغْتَسِلَ فعل امر است) ظهور در وجوب غُسل دارد و دلیل دوم: نص در استحباب غسل جمعه دارد و نصّ مقدّم بر ظاهر خواهد بود.

۲- یکی از موارد جمع عرفی موردی است که در باب عموم و خصوص من وجه می باشد (در جلد اول شرح فارسی بر اصول فقه راجع به قدر متیقن نظر صاحب کفایه (ره) را نقل نمودیم که قدر متیقن (تأزّه) به ملاحظه امر خارج از مقام مخاطب و غیر مربوط به لفظ می باشد.

و (آخری) به ملاحظه مخاطب و لفظ می باشد در آنجا بیان گردید که قدر متیقن مربوط به لفظ مخاطب، مانع از تمسک به اطلاق می شود و اما قدر متیقن مربوط به امر خارج از لفظ و مخاطب، مانع از تمسک باصالة الاطلاق نخواهد شد.

در ما نحن فيه اگر در مورد دو دلیل متعارض، قدر متیقن مربوط به لفظ و مقام مخاطب باشد، تعارض بین دلیلین از همان ابتداء امر و حتی در نظر اول، منتفی بوده و لذا جمع عرفی در فرض مزبور اصلاً مورد نخواهد داشت.

مثلاً مولی با نوکرش راجع بازادی برده ها مذاکره مینماید و در مورد برده های مؤمن اظهار تأسف نموده و راجع به برده های کافر اظهار خوشحالی نموده است و بلافاصله در کرسی فرمان صادر کردن، قرار گرفته و دستور اینچنینی صادر نموده است: (اَعْتِقْ رَقَبَةً وَاَوْ لَا تَعْتِقْ رَقَبَةً).

در این مثال قدر متیقن آن است که منظور مولی از رقبه ای که باید آزاد شود (رقبه) مؤمنه است و از رقبه ای که نباید آزاد شود رقبه کافره است این قدر متیقن جلو ظهور هر دو رقبه را در اطلاق، می گیرد و از همان ابتداء امر آقای نوکر اصلاً بین هر دو دلیل تعارض و تنافی را تصور نمی کند و لذا بین هر دو دلیل تعارض و تنافی وجود ندارد

متیقن، ولكن لا على ان يكون قدرا متیقنا من اللفظ، بل من الخارج، لانه لو كان للفظ قدر متیقن فان الدلیلین يكونان من اول الامر غير متعارضین، اذ لا إطلاق حیثئذ ولا عموم للفظ، فلا يكون ذلك من نوع الجمع العرفی للمتعارضین سالبة بانتفاء الموضوع، اذ لا تعارض.

مثال القدر المتیقن من الخارج ما اذا ورد (ثمن العذرة سحت)^(۱) وورد ایضا (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متیقن من الدلیل الاول، وعذرة مأكول اللحم قدر متیقن من الثاني، فهما من ناحية لفظیة متبائنان متعارضان، ولكن لما كان لكل منهما قدر متیقن فالتکاذب يكون بینهما بالنسبة الى غير القدر المتیقن، فیحمل کل منهما على القدر المتیقن، فیرتفع التکاذب بینهما، ویتلاءمان عرفا. و(منها) ما اذا كان احد العامین^(۲) من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه على ما عدا

و جمع عرفی ایضاً محلی از اعراب نخواهد داشت.

وَأَمَّا اگر دو دلیل دارای قدر متیقن مربوط به امر خارج باشد، مصداق و مورد، برای جمع عرفی خواهد بود مثلاً (ثَمَنُ الْعَذْرَةِ سَحْتٌ) بهای عذرة (مَدْفُوعٌ) حرام است با (لَا بَأْسَ بِبَيْعِ الْعَذْرَةِ) فروش عَذْرَه اشکالی ندارد از نظر لفظ تعارض و تنافی دارد و لكن قدر متیقن در دلیل اول عَذْرَه انسان است و در دلیل دوم عَذْرَه مأكول اللحم است و هر کدام بر قدر متیقن حمل می شود و تعارض و تنافی مرتفع خواهد شد. ۱- سحت مفرد اسحات به معنی در آمد پشت و بَدء مال حرام مانند رُشوة می باشد.

۲- مثال فرضی برای مورد سَوَم جمع عرفی، آن است که مولى فرموده است: (لَا تُكْرِمُ النَّحْوِيَّینَ) و همچنین فرموده است (أَكْرِمِ الْفُقَهَاءَ) فرض می کنیم هزار نفر فقیه داریم و دو نفر نحوی و ادیب و صد نفر دیگر که هم فقیه است و هم در علم نحو تبخّر دارد در مورد صد نفر، دلیل اولی می گوید نباید احترام و اکرام بشوند و دلیل دوم می گوید باید مورد اکرام واقع شوند در این فرض اگر صد نفر را مشمول دلیل دوم بدانیم برای دلیل اول تنها دو فرد باقی می ماند و این مستهجن است و مسئله لزوم استهجان قرینه است که دلیل دوم تخصیص بخورد و صد نفر عالم فقیه و

مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن اذ يكون الباقي من القلة لا يحسن ان يراى من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة على تخصيص العام الثانى.

و(منها) ما اذا كان احد العامين من وجه واردا مورد التحديدات^(۱) كالاوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور على وجه يلحق

نحوى را شامل نگردد و لذا صد نفر عالم فقيه نحوى مشمول دليل اول است و از اكرام برخوردار نخواهند بود و سرانجام يكصد و دو نفر مشمول دليل اول است و هزار نفر مشمول دليل دوم خواهد بود و دليل دوم به علماء فقيه خالص، اختصاص مى يابد و فقهاء نحوى را شامل نخواهد شد.

۱- براى مورد چهارم جمع عرفى به سه مثال بسنده مى كنيم:
در روايتى آمده است شخصى از امام (ع) سئوال كرد مَا حَدُّ الزَّكَاةِ؟ زكوة را برايم تعريف نما.

در جواب فرمود: هر مسلمانى مازاد اموالش را بايد بعنوان زكاة بدهد.
در روايت ديگرى آمده است كه زكوة گندم زمانى واجب مى شود كه به حد نصاب برسد يعنى مازاد به مقدار ۲۸۸ من تبريزى برسد. كه دليل دوم بيانگر وزن است و قابل تخصيص نمى باشند و ظهور دليل دوم قوى مى باشد ملحق به نص بوده و از تخصيص ابراء خواهد داشت.

مثال مقادير: مثلاً روايتى دارد كه آب كُرّ با ملاقات نجاست، نجس نمى شود و يك روايت ديگر مقدار كُرّ را مشخص مى كند كه مقدار عمق و طول و عرض حوض آب مثلاً سه وجب و نيم باشد با ملاقات نجاست، نجس مى شود. دليل دوم مقدم است و قابل تخصيص نمى باشد.

مثال مسافت: مثلاً دليلى مى گويد اگر مسافت زيادى را طى نمايد نماز شكسته مى شود و دليل دوم مى گويد اگر به مقدار چهار فرسخ طى مسافت نمايد، نماز شكسته خواهد شد در اين فرض، دليل دوم مقدم است و ابراء از تخصيص خواهد داشت.

بالنص، اذ يكون ذلك العام ايضا مما يقال فيه؛ انه يأبى عن التخصيص.
و هناك موارد أخرى^(۱) وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي، مثل ما
اذا كان لكل من الدليلين مجاز^(۲) هو اقرب مجازاته، ومثل ما اذا لم يكن لكل منهما الا

۱- مرحوم مظفر پس از بر شمردن چهار مورد برای جمع عرفی، به سه مورد دیگر
اشاره می نماید که از نظر علماء مورد
خلاف واقع شده است که آیا آن موارد ثلاثه از مصادیق جمع عرفی می باشد یا
خیر؟

۲- هرگاه دو دلیل معارض هر یک دارای دو یا چندین معنای مجازی باشند که
بعضی از آن مجازات به معنای حقیقی نزدیکتر از معنای مجازی دیگر هستند در
چنین موردی اختلاف است که آیا می توانیم هر کدام از متعارضین را بر اقرب
المُجَازَاتِ آن حمل کنیم تا تعارض مرتفع شود یا خیر؟
گروهی بر آنند که (إِذَا تَعَدَّزَتِ الْحَقِيقَةُ فَأَقْرَبُ الْمَجَازَاتِ أُولَى بِالْإِزَادَةِ) پس
حمل بر آن می کنیم و جمع صورت می گیرد و گروهی بر آنند که مجازات کثیره
برابرند و هیچکدام بر دیگری رُجْحَان ندارد در نتیجه جایی برای جمع عرفی
نیست.

مثال: یک دلیل می گوید: إِفْعَلْ كَذَا و دلیل دیگر می گوید: لَا تَفْعَلْ كَذَا، «أَمْر» یک
معنای حقیقی دارد و آن وجوب است و دو معنای مجازی دارد که عبارتند از
«استحباب» مثل (أَمْرٍ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ رُشْدًا) و «إباحه» در مثل «أَمْرٌ عَقِيبٌ حَظَرٌ
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...» و «استحباب» اقرب به وجوب است از «إباحه».

متقابلاً، «نهی» نیز یک معنای حقیقی دارد که «حرمت» باشد و دو معنای مجازی
دارد که یکی «کراهت» است چنان که نوع نواهی وارده در روایات، دَالّ بر «کراهت»
هستند. و یکی «إباحه» مثل این که طبیب تا بحال به مریض می گفت حتماً باید فلان
دارو را بخوری ولی خالاً می گوید: تَخَوَّرْ، یعنی لازم نیست بخوری بلکه مجاز
هستی. اگر امر «إِفْعَلْ كَذَا» را حمل بر «استحباب» کنیم که اقرب المَجَازَاتِ است و
هكذا نهی «لَا تَفْعَلْ هَذَا» را اگر حمل بر «کراهت» کنیم، تعارض مرتفع می شود (البته
«کراهت» و «استحباب» هم متعارضند ولی در مقام عمل چندان مشکلی نداریم)

مجاز بعید^(۱) أو مجازات متساوية النسبة الى المعنى الحقيقي، ومثل ما اذا دار الامر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفي تقديم التخصيص^(۲) أو تقديم النسخ أو التفصيل في ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك في الجزء الاول ص ۴۴۴. فراجع... ولا تسع هذه الرسالة استيعاب هذه الابحاث.

الامر الثاني - القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولى المتعادلين^(۳) هي التساقط، ولكن استفاضت

اینجا یکی از موارد اختلافی است.

۱- هر یک از دو دلیل متعارض دارای یک معنای مجازی «بعید» هستند یعنی معنای مجازی نسبت به معنای حقیقی «بعید» است و یا دارای چندین معنای مجازی هستند که همه آنها نسبت به معنای حقیقی، مساوی اند و هیچکدام اقرب از دیگری نیست در این جا نیز اختلاف است که آیا می توان بین آن دو را جمع کرد یا خیر؟

۲- در مواردی که دوران امر بین حمل یک دلیل بر تخصیص یا نسخ است آیا مقتضای جمع عرفی چیست؟ تخصیص را مقدم بداریم؟ یا نسخ را؟ و یا تفصیل دهیم میان آن جا که تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می آید با مواردی که چنین نیست؟

صُور متعددی در مسئله وجود دارد که مشروحاً در پایان باب عام و خاص از ابواب مباحث الفاظ بیان شد فراجع.

الْأَمْرُ الثَّانِي - الْقَاعِدَةُ الثَّانِيَّةُ لِلْمُتَعَارِضَيْنِ:

۳- استاد مظفر در طی دو صفحه و نیم ۴ مطلب را بیان می فرماید:

مطلب اول: در ص ۴۸۲ کتاب اصول فقه، بیان گردید که در مورد دو خبر متعارض و متعادل، قاعده اولیه (یعنی ادله حجّیت خبر واحد با قطع نظر از ادله و اخبار علاجیه) اقتضای تساقط را دارد که هر دو خبر، از مقام حجّیت و اعتبار، ساقط می باشند و لکن مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) عدم تساقط است، به این

معنا که از اخبار علاجیه، تساقط هر دو دلیل متعارض و متعادل، استفاده نمی‌شود بلکه تخییر و یا توقّف و یا احتیاط، استفاده خواهد شد بنا بر این مقتضای قاعده اولیّه (ادلّه حجّیت خبر واحد) با مقتضای قاعده ثانویه (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، تفاوت دارد.

مطلب دوّم: اخبار علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، از نظر افاده حکم، مختلف می‌باشند و لذا بین علماء و اصحاب در رابطه با استفاده حکم برای دو خبر متعارض و متعادل، را از اخبار علاجیه به، سه قول بوجود آمده است که انگیزه و سرچشمه اقوال ثلاثه، اختلاف روایات علاجیه می‌باشد.

۱- قول به تخییر: یعنی مکلف مخیر است به هر یک از دو روایت، عمل نماید و دیگری را طرح نماید قول به تخییر مربوط به مشهور از علماء است که در مورد آن، نقل اجماع ایضاً شده است.

۲- قول بتوقّف: یعنی آقای مجتهد در فرض مذکور، طبق هیچ یک از دو روایت، فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل باید احتیاط نماید.

و لذا می‌گویند: توقّف مذکور برگشت به «احتیاط» دارد مثلاً روایتی دلالت بر وجوب «قصر» دارد و روایت دیگر دلالت بر وجوب «تمام» دارد و هر دو روایت متعادل و مساوی هستند و هیچ کدام مرجّحی ندارد در این فرض آقای مجتهد طبق هیچ یک از دو روایت فتوی نمی‌دهد و لکن در مقام عمل می‌گوید: احتیاط واجب آن است که نماز را هم «قصر» و هم «تمام» بخواند و این احتیاط در حقیقت با هر دو روایت، مخالف می‌باشد.

۳- قول به احتیاط: یعنی عمل کردن به روایتی که مطابق با احتیاط باشد مثلاً یک روایت وجوب غسل جمعه را دلالت دارد و روایات دیگر استحباب آن را ثابت می‌نماید.

عمل به احتیاط آن است به روایت دالّ بر وجوب، اخذ شود و اما اگر عمل به هیچ یک از آنها مطابق احتیاط نباشد مثلاً در یک روایت وجوب صلوٰة جمعه آمده و در دیگری حرمت آن، ثابت شده است در این صورت مسئله تخییر پیش خواهد آمد.

الاخبار بل تواترت في عدم التساقط، غير ان آراء الاصحاب اختلفت في استفادة نوع الحكم منها لاختلافها على ثلاثة اقوال: (۱)

مطلب سوّم: بايد بررسی نماییم که کدام یک از اقوال ثلاثة واقعا از اخبار علاجیه استفاده می شود؟ پیش از بررسی اخبار علاجیه و استظهار یکی از اقوال را از آنها به پرسشی پاسخ می دهیم: سؤال «اقتضای قاعده اولیه بحکم عقل، در مورد دو خبر متعارض و متعادل، تساقط است و با این وضع چگونه می توانیم بر خلاف حکم عقل، حکم نماییم و ملتزم به عدم تساقط بشویم و یکی از اقوال ثلاثة را انتخاب نماییم بسخن دیگر مثلاً قول بتخیر، با حکم عقلی مزبور، از نظر ظاهر منافات دارد بنا بر این با توجه به مقتضای قاعده اولیه (ادله حجّیت خبر واحد) که عقل حکم به تساقط می نماید، مشکل به نظر می رسد که در مورد خبرین متعارضین و متعادلین، قائل به تخیر بشویم.

جواب: نقول فی الجواب عن هذا السؤال... مسئله «تساقط» و تخیر در دو مرحله مطرح است در مرحله ادله حجّیت خبر واحد ادله حجّیت خبر واحد (آیه نباء و غیرها) نمی توانند در مورد خبرین متعارضین، تخیر را ثابت نمایند و بلکه حجّیت خبرین متعارضین، از ادله مزبور، در مرحله قاعده اولیه استفاده نمی شود و لذا هر دو خبر از حجّیت ساقط می شوند و لذا جناب عقل در این مرحله، حکم به تساقط می نماید و لکن با توجه به اخبار علاجیه، و استفاده تخیر را از آنها، در مرحله دیگری خواهیم بود به سخن دیگر با قطع نظر از ادله حجّیت خبر واحد و با توجه به اخبار علاجیه، جعل جدید و تازه ای از ناحیه شارع مقدّس، محقق می شود یعنی پس از آن که در مرحله ادله حجّیت خبر واحد، جناب عقل حکم به تساقط را صادر نمود، نوبت به اخبار علاج می رسد و اخبار علاج می آیند یکی از دو خبر را لاعلی التّعیین، حجّت می نماید و مسئله تخیر به اثبات می رسد بنا بر این دو تا جعل است و در دو مرحله. و لذا منافاتی در کار نخواهد بود و تنافی و تناقض در صورتی است که با جعل واحد و در مرحله واحد، هم تساط و هم تخیر، جعل و تشریع بشود.

۱- مرجع ضمیر «اختلافها» «اخبار» است «على ثلاثة اقوال» متعلق به «اختلفت»

- ۱- التخییر فی الاخذ باحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الاجماع علیه.
- ۲- التوقف بما يرجع الی الاحتیاط فی العمل، ولو كان الاحتیاط مخالفاً لهما كالجمع بین القصر والایتمام فی مورد تعارض الأدلة بالنسبة الیهما.
- وانما كان التوقف يرجع الی الاحتیاط، لان التوقف یراد منه التوقف فی الفتوی علی طبق احدهما، وهذا یستلزم الاحتیاط فی العمل، كما فی المورد الفاقد للنص،^(۱) مع العلم الاجمالي بالحکم.
- ۳- وجوب الاخذ بما طابق منهما الاحتیاط، فان لم یکن فیهما ما یطابق الاحتیاط^(۲) تخیر بینهما.

ولا بد من النظر فی الاخبار لاستظهار الاصح من الاقوال. وقبل النظر فیها

می باشد.

قَوْلُهُ وَ لَوْ كَانَ الْإِحْتِيَاظُ مُخَالَفًا لَّهُمَا... ص ۵۱۷ س ۲

یعنی احتیاط با هر دو روایت متعارض، مخالف است چه آن که جمع بین قصر و تمام، «تمام» با روایت قصر مخالف است و «قصر» با روایت تمام، مخالف می باشد.

۱- مثلاً فرض می کنیم که علم اجمالی داریم که در روز جمعه یا صلوة ظهر و یا صلوة جمعه واجب است و نمی دانیم که کدام واجب است؟ و یا در نقطه ای از فاصله با وطن، قرار داریم علم داریم که یکی از صلوة قصر و یا تمام واجب است و برای هر دو احتمال، نص و روایت و آیه ای وجود ندارد در این فرض فتوا به یکی از قصر و تمام غیر ممکن است و لکن در مقام عمل باید احتیاط نمائیم و هر دو را انجام بدهیم.

۲- یعنی در مورد دو خبر متعارض دو صورت تصور می شود:

- ۱- عمل به یکی از آنها مطابق احتیاط است مانند آنجائی که امر دائر بین وجوب و استحباب باشد.
- ۲- عمل به هیچ یک از آنها مطابق احتیاط نیست مانند آنجایی که امر دائر بین وجوب و حرمت باشد.

ينبغي الكلام^(۱) عن امكان صحة هذه الاقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذ؟ واكثرها اشكالا هو القول بالتخير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخير.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: انه اذا فرضت قيام الاجماع ونهوض الاخبار على عدم تساقط المتعارضين،^(۲) فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية احد الخبرين بالفعل لا على التعيين. وهذا الجعل الجديد لا ينافي ما قلناه سابقا من سر تساقط المتعارضين^(۳) بناء على الطريقة، لانه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الامارة عن شمولها للمتعارضين او لاحدهما لا على التعيين، ولكن لا يقدح في ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية احدهما

۱- «جُمْلَةً» يعنى همه اقوال ثلاثة به اين معنا كه اولاً بايد بررسى نماييم كه آيا همه اقوال ثلاثة در مقام ثبوت، امكان دارد كه صحيح باشد يا نه؟ از اقوال ثلاثة تنها قول به تخيير اكثر اشكالا مى باشد كه يكى از اشكالات را بيان نمود و پاسخ داد، و ما هم شرح داديم.

۲- «نهوض» به معنای قیام و قائم شدن است و مراد از اخبار، همان اخبار علاجیه است كه به عنوان قاعده ثانوی، بر عدم تساقط، قائم شده اند.

۳- در صفحه ۸۴ كتاب اصول فقه جلد ۲ بيان گرديد كه على القول به اين كه امارات از باب طريقيّ حجّت باشند، ادله حجّيت امارات همانند (آيه نبأ) و آيه نَفَر، و بَنَاء عَقْلَاء و... تنها خبری را حجّت می نماید كه در حال تعارض نباشد بنا بر اين دو خبر متعارض از باب طريقيّ، با ادله حجّيت امارات، حجّت و معتبر نخواهند شد و اما از باب سببيّ كه در مؤدای هر دو خبر متعارض، مصلحتی ايجاد شود، از باب تعارض، خارج می شوند و در باب تراحم داخل خواهند بود و بحث آن گذشت و ما تاكنون همه مباحثی را كه مطرح كرديم بر مبنای اين بود كه امارات از باب طريقيّ حجّت می باشند و اما اگر از باب سببيّ حجّت باشند (كه بر خلاف مبنای ما است) بحث گسترده ای دارد كه از حوصله اين مختصر خارج می باشد.

غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الاول الذي تتضمنه الادلة العامة. ولا يلزم من ذلك - كما قيل - ان تكون الامارة حينئذ مجعولة على نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الاول. وبعبارة اخرى أوضح: انه لو خيلنا نحن والادلة العامة الدالة على حجية الامارة فانه لا يبقى دليل لنا على حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الادلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتها معا. اما وقد فرض قيام دليل خاص في صورة التعارض بالخصوص على حجية احدهما فلا بد من الاخذ به ويدل على حجية احدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلي من ذلك. وعلى هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد أن كانت القاعدة الاولى بحكم العقل هي التساقط. بقي علينا ان نفهم معنى التخيير^(۱) على تقدير القول به، بعد ان بينا سابقا^(۲) انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول: إن معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص أن كل واحد من المتعارضين **مطلب چهارم :**

۱- اگر بالفرض از اخبار علاجیه، حکم به تخییر را استظهار نماییم و قول به تخییر سر و سامانی، پیدا کند، مراد از تخییر، تخییر در حکم واقعی الهی نخواهد بود چه آن که در نفس الامر و واقع، حکم الهی در مسئله مورد مثال، یا وجوب است و یا حرمت، دو تا حکم نیست که مسئله تخییر مطرح باشد و بلکه مراد از تخییر، تخییر از نظر «حجت» است به این معنا که به مقتضای اخبار علاج، آقای مکلف به هر یک از خبرین، عمل نماید عمل به حجت نموده است یعنی عمل بر طبق هر یک از دو خبر، معذور و منجز می باشد اگر مطابق واقع درآمد، معذور است و آقای مکلف مضون از عقاب خواهد بود.

۲- مراد از تخییر، تخییر از جهت حجت است نه از جهت حکم واقعی یعنی آقای مکلف هر یک از دو خبر را مورد عمل قرار بدهد (بر فرض قول به تخییر) عمل به حجت نموده است قبلاً این مطلب را شرح دادیم.

منجّز للواقع على تقدير اصابته للواقع ومعدّر للمكلف على تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذي قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان اصاب الواقع فقد تنجّز به والاّ فهو معدور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والادلة العامة،^(۱) فانه لا منجزية لاحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد على ذلك^(۲) انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لا يجوز ترك العمل بهما معا، لانه على تقدير الخطأ في تركهما لا معذره في مخالفة الواقع، بينما انه معدور في مخالفة الواقع لو اخذ باحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجودا فانه يجوز له ترك العمل بهما معا وان استلزم مخالفة الواقع اذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الادلة العامة.

اذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر^(۳) لك اخبار الباب ليتضح الحق في المسألة، فان منها

۱- يعنى با قطع نظر از اخبار علاجیه که خبرین متعارضین را با جعل جدید و علی نحو لا علی التّعیین، حجّت نموده است. *در بیان کتب و علوم اسلامی*

ما باشیم و ادله حجّیت خبر واحد، هیچ یک از دو خبر متعارض، منجزیت و معدوریت نخواهد داشت و بلکه هر دو خبر از حجّیت و از منجز بودن و معدور بودن ساقط می شوند و باید عمل به هر دو را ترک نماییم و باصول عملیه رجوع نماییم.

۲- شاهد بر این که به مقتضای اخبار علاجیه یکی از دو خبر متعارض لا علی التّعیین حجّیت دارد و منجز و معدور می باشد، آن است که ترک عمل به هر دو خبر، جائز نمی باشد چه آن که اگر عمل به هر دو را ترک نماید و به خلاف واقع بیفتد، معدوری ندارد و اما اگر طبق یکی از آن دو خبر عمل کند و به خلاف واقع بیفتد معدور می باشد و اما اگر از اخبار علاجیه صرف نظر شود و تنها ادله حجّیت خبر واحد، مورد توجه واقع شود، ترک عمل به هر دو خبر متعارض، جائز است چه آن که در این فرض هر دو خبر از حجّیت ساقط می باشد و عمل به آنها فائده ای ندارد و معدوریت و منجزیت مترتب نخواهد شد.

۳- استاد مظفر در صدد آن است که روایات علاجیه را مورد بررسی قرار دهد و ثابت نماید که کدام یک از اقوال ثلاثه ذکر شده از آنها، استظهار می گردد و می فرماید

روایات علاجیه را به سه دسته و طائفه می‌توانیم تقسیم نمائیم یک طائفه از آنها دلالت بر تخییر دارد مطلقاً چه دلیلین متعارضین متساویین باشند و یا متراجحین (یعنی یکی از آنها دارای مرجح باشد) طائفه دوم آنها، دلالت بر تخییر دارد در صورتی که هر دو دلیل، متعادل و مساوی باشند، طائفه سوم از روایات دلالت بر توقف دارند.

ثُمَّ نَعْقِبُ عَلَيْهَا... ص ۵۲۶ س ۲ .

پس از ذکر اخبار مذبور، اخبار مزبور را به آن چه که اقتضا دارند پسوند خواهیم داد یعنی حق مطلب را مبنی بر این که از اخبار علاجیه کدام یک از اقوال ثلاثه مذکور استفاده می‌شود، بیان خواهیم نمود.

فَنَقُولُ: آن چه را که ما از اخبار علاجیه بدست آوردیم اخباری است که ذیلاً یک یک آنها را، ذکر نموده و مستفاد از هر یک را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۱- روایت اول: روایت ۴۰ باب ۹ از ابواب صفات قاضی جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۷ طبع بیروت.

وَعَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجُهْمِ عَنِ الرِّضَا (ع) قَالَ قُلْتُ لَهُ: تُجِئُنَا الْأَحَادِيثُ عَنْكُمْ مُخْتَلِفَةً.

فَقَالَ: مَا جَاءَكَ عَنَّا فَقِسْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ أَحَادِيثِنَا فَإِنْ كَانَ يُشَبِّهُهُمَا فَهُوَ مِنَّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُشَبِّهُهُمَا فَلَيْسَ مِنَّا.

قُلْتُ: يُجِئُنَا الرِّجَالَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَّةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ فَلَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ: فَلَاذَا لَمْ تَعْلَمْ فَمُوسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ. «به امام رضا (ع) عرض کردم حدیث‌های مختلفی از شما به ما می‌رسد؟ فرمود با قرآن کریم و روایات ما، مقایسه نما اگر شباهتی با قرآن و روایات ما، داشتند از ما خواهند بود و گرنه از ما نخواهند بود. عرض کردم: دو مورد اعتماد دو روایت مخالف هم برای ما نقل می‌کنند؟ فرمود اگر نمی‌دانی که کدام یک حق است مخیر هستی به هر کدام عمل نمایی.» ذیل حدیث (ظهور در تخییر دارد یعنی اگر دو روایت متعارض باشند، حکم آن طبق ذیل روایت، تخییر است که از جمله (فَمُوسَّعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ) «در توسعه

هستی و بهر یک می توانی عمل کنی» استفاده می شود.

بنا بر این از ذیل حدیث، تخییر مطلق چه مرجح باشد و یا نباشد استفاده می شود ولی از صدر حدیث که مرحوم مظفر ذکر نکرده و ما ذکر نمودیم، استفاده می شود که به هر کدام از دو روایتی که مطابق کتاب و سنت باشد باید اخذ شود و اگر هر دو از جهت موافقت با کتاب و سنت مساوی بودند ذیل حدیث تخییر را ثابت می کند بنا بر این از حدیث مزبور با توجه به ذیل و صدر آن تخییری استفاده می شود که هیچ کدام مرجح نداشته باشد.

مرحوم مظفر این حدیث اول را فعلا نقد نمی کند.

۲- روایت دوم از اخبار علاجیه روایت ۴۱ از باب مذکور است:

وَعَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا سَمِعْتَ مِنْ أَصْحَابِكَ (شیعیان) الْحَدِيثَ وَكُلُّهُمْ ثِقَةٌ فَمُوسَّعٌ عَلَيْكَ حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ (ع) فَتَرُدَّ عَلَيْهِ. «امام صادق (ع) فرمود هرگاه از شیعیانی که مورد اعتماد هستند حدیثی را شنیدی می توانی عمل بکنی یا نکنی تا این که قائم آل محمد (ص) را ببینی و به او واگذار نمایی»

از این حدیث (از جمله فَمُوسَّعٌ عَلَيْكَ) تخییر مطلق استفاده می شود ولی این حدیث با احادیث دیگری (که می گویند بعد از نبود مرجح، و یا تساوی خبرین، از نظر ترجیح، تخییر مطرح است) مُقَيَّد خواهد شد.

مرحوم مظفر حدیث مزبور را از دو جهت مناقشه می کند و سرانجام ثابت می نماید که روایت مذکور ثابت گر تخییر نخواهد بود.

أَوَّلًا بِأَنَّ الْخَبَرَ... ص ۵۲۷ س ۱۲ خبر مزبور مربوط به زمان حضور است چنان چه از جمله (حَتَّى تَرَى الْقَائِمَ (ع)) استفاده می شود و اجازه در تخییر در مدّت کوتاهی است که تا امام (ع) را ملاقات نماید و تخییر دائمی را ثابت نخواهد کرد بنا بر این روایت شماره ۲ بر تخییر دائمی دلالت ندارد.

ثَانِيًا بِأَنَّ الْخَبَرَ... ص ۵۲۷ س ۱۵. روایت مزبور اصلاً مربوط به فرض تعارض روایتین نمی باشد و ظهور در فرض تعارض، نخواهد داشت و بلکه بیانگر حجّیت و

اعتبار روایاتی است که شیعیان مورد اعتماد، نقل می‌کنند.

بنا بر این معنای جمله (فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ) این است که خبر ثقه حجت است منتهی تا مدت زمانی که خدمت امام (ع) مشرف شود و حکم را از امام (ع) علی نحو یقین، اخذ نماید و حجیت و اعتبار همه حُجَج و دلائل ظنی مدت و زمان معینی دارد در زمان حضور با ملاقات معصوم (ع) مدتش به پایان می‌رسد و در زمان غیبت تا حصول یقین بر خلاف، مدت آن به آخر خواهد رسید بنا بر این روایت شماره ۲ از موضوع بحث خارج است و نمی‌تواند حکم متعارضین را بعنوان تخییر، ثابت نماید.

۳- روایت ۴۴ باب ۹ جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۸، محمد بن الحسن باسناده عن احمد بن محمد بن العباس بن معروف عن بن مهزیار قال قَرَأْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ إِلَى ابْنِ الْحَسَنِ (امام موسی بن جعفر (ع)) اِخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا فِي رَوَايَتِهِمْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي رَكْعَتِي الْفَجْرِ فِي السَّفَرِ: فَرَوَى بَعْضُهُمْ أَنَّ صَلَاتَهُمَا فِي الْمَحْمِلِ وَرَوَى بَعْضُهُمْ لَا تُصَلَّاهَا إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ فَوَقَّعَ (عليه السلام) مَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيِّهِ عَمِلْتَ: اصل روایت همین است که در جلد ۱۸ وسائل الشیعه صفحه ۸۸ ذکر شده ولی طبق نقل مرحوم مظفر، جمله (فاعلمنی کیف تصنع أنت لاقتدی بک فی ذالک) اضافه شده است. ترجمه: «در نامه‌ای که به عبدالله بن محمد موسی بن جعفر (ع) داده بود خواندم: شیعیان در روایات شان از امام صادق (ع) در مورد دو رکعت نماز نافله صبح، اختلاف نموده‌اند پس بعضی از آنها چنین روایت کرده‌اند که در محمل دو رکعت نماز صبح را بخواند، و بعضی آنها روایت کرده‌اند که باید در زمین بخوانی؟ امام موسی بن جعفر (ع) مرقوم فرموده است: بهر یک از آن دو روایت عملی کنی درست است».

علی ای حال مرحوم مظفر می‌فرماید از روایت مزبور استظهار نموده‌اند که تخییر مطلق ثابت می‌شود و این روایت همانند روایت شماره ۲ با روایات دیگر که تخییر را بعد از فقد مرجح ثابت می‌نماید، مقید خواهد شد.

وَلَكِنْ يُمَكِّنُ الْمُنَاقِشَةُ... ص ۵۲۸ س ۶.

خلاصه مناقشه، این است که روایت مزبور مربوط به بیان حکم خبرین متعارضین نمی باشد بلکه در مقام بیان آن است که دو رکعت نماز نافله چه در زمین خوانده شود و یا در محمل، اشکالی ندارد چه آن که دو رکعت نماز نافله صبح، مستحب است و غرض روایت این است که هر دو روایت که یکی می گوید در زمین خوانده شود و دیگری می گوید در محمل خوانده شود، خطا می باشد چه آن که نماز نافله مستحب است و جائز التَّرك خواهد بود بنا بر این روایت شماره ۳ در مقام بیان حکم خبرین متعارضین نخواهد بود.

و شاهد مطلب آن است که در روایت مورد بحث سائل از حکم صلاة فجر سؤال می کند (فَاعْلِمْنِي كَيْفَ تَصْنَعُ أَنْتَ لِأَقْتَدِي بِكَ فِي ذَلِكَ) که شما چگونه عمل می کنی؟

و امام در جواب می فرماید: صلاة فجر (نافله صبح) مستحب است به هر کیفیتي انجام شود جائز است و اصلاً سؤال از خبرین متعارضین، نمی باشد. یعنی مورد نظر سائل، حکم صلاة نافله صبح در حال سفر است نه حکم متعارضین و چگونه جواب امام (ع) را بر بیان کیفیت عمل به متعارضین می توان حمل نمود بنا بر این روایت شماره ۳ ایضاً ربطی به حکم خبرین متعارضین ندارد.

۴- روایت چهارم: روایت ۳۹ باب ۹ جلد ۱۸ ص ۱۸۷ احمد بن علی بن ابی اطالب الطبرسی فی الاحتجاج فی جواب مکاتبة محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان (ع) الی ان قال علیه السلام فی الجواب عن ذالک:

حَدِيثَانِ أَمَّا أَحَدُهُمَا: فَإِذَا انْتَقَلَ مِنْ حَالَةٍ إِلَى أُخْرَى فَعَلَيْهِ التَّكْبِيرُ، وَأَمَّا الْحَدِيثُ الْأُخَرُ فَإِنَّهُ رَوَى أَنَّهُ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ الثَّانِيَةِ وَكَبَّرَ ثُمَّ جَلَسَ ثُمَّ قَامَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْقِيَامِ بَعْدَ الْقُعُودِ، تَكْبِيرٌ. وَكَذَلِكَ الشَّهَادَةُ الْأُولَى وَيَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى وَبِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ كَانَ صَوَابًا.

«امام زمان (ع) در جواب نامه محمد بن عبدالله فرمود: دو روایت اما یکی از آنها: هرگاه در نماز از حالتی به حالت دیگر منتقل شود باید تکبیر بگوید و اما روایت دیگر: هرگاه سر از سجده دومی برداشت و تکبیر گفت سپس نشست سپس ایستاد

پس در قیام بعد از قعود، تکبیر لازم نیست و همچنین در تشهد اول... و بهر یک از دو روایت عمل کنی و هدف تسلیم در برابر خدا باشد، حق می باشد.

از جمله (وَ بِأَيُّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ...) استفاده تخییر مطلق را نموده اند و حمل بر روایات مقید خواهد شد یعنی تخییر بعد از فقدان مرجح را ثابت می نماید. مرحوم مظفر می فرماید: از این روایت ایضاً تخییر استفاده نمی شود چه آن که منظور روایت، بیان تخییر در عمل است که آقای مصلی اختیار دارد در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر تکبیر بگوید و یا نگوید و تخییر بین خبرین متعارضین را متعرض نشده است.

وَيَشْهَدُ لِذَلِكَ... ص ۵۲۸ س آخر.

شاهد مطلب مذکور تعبیر «كَانَ صَوَابًا» می باشد چه آن که تعبیر «كَانَ صَوَابًا» با خبرین متعارضین سازش ندارد برای این که خبرین متعارضین، هر دو تا نمی توانند صواب و حق باشند یکی از هر دو متعارض حتماً خلاف صواب خواهد بود و ثانیاً سؤال سائل از حکم واقعی شرعی الهی بوده است که آیا در موقع انتقال از حالتی به حالت دیگر بر مصلی تکبیر واجب است یا خیر؟

و پاسخ امام (ع) ایضاً باید مربوط به حکم باشد و معنا ندارد که امام (ع) در مقام پاسخ، به بیان حکم خبرین متعارضین، پرداخته باشد و بلکه منظور امام (ع) این بوده که هر دو روایت خطاء می باشند و حکم واقعی بر خلاف هر دو روایت خواهد بود.

۵- مرفوعه زرارة که در مبحث شهرة بیان گردید، که از کتاب «غوالی اللالی» روایت شده است که در آخر آن آمده است: ((إِذْنٌ فَتَخَيَّرَ أَحَدَهُمَا، فَتَأَخَذَ بِهِ وَ تَدَعِ الْآخَرَ)). از فقرة مذکور در «مرفوعة زرارة» تخییر استفاده می شود البته بعد از فرض تعادل خبرین متعارضین، تخییر ثابت می گردد و لکن «مرفوعة زرارة» از نظر سند قابل خدشه است که بحث آن خواهد آمد.

۶- در خبر سماعه جمله ای آمده است که از آن جمله، تخییر مطلق را استفاده نموده اند و آن جمله این است (فَهُوَ فِي سَعَةٍ) یعنی آن رجلی که دو روایت برایش

ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على التخيير في صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضي، فنقول: ان الذي عثرنا عليه من الاخبار هو كما يلي:

۱- خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام (۱):

نقل شده است مخیر می باشد.

و فيه أولاً... ص ۵۲۹ س ۱۴. روایت مربوط به زمان حضور امام (ع) است و از محل بحث خارج می باشد و مانند روایت شماره ۲ خواهد بود و بحث ما در زمان غیبت است که بین خبرین متعارضین، باید چاره و علاجی بجوئیم.

ثانیاً... ص ۵۲۹، س ۱۷. روایت شماره ۶ توقف را ثابت می کند نه تخیر را چه آن که از جمله (بَرَجْتُه) «منتظر و امیدوار باشد» توقف استفاده می شود به این معنا که تا زمان ملاقات امام (ع) و یا ملاقات کسی که او را آگاه نماید، باید دست نگهدارد و به هیچ یک عمل نکند و مراد از (فی سَعَةٍ) این است که او بین فعل و ترک مخیر است نه این که بین اخذ به خبرین متعارضین، مخیر باشد.

چه آن که فرض سئوال در مورد دوران امر بین محذورین (بین وجوب و حرمت) می باشد در آنجا که سائل می گوید یکی او را امر می نماید و دیگری او را نهی می کند از نهی، «حرمت» و از امر «وجوب» استفاده خواهد شد.

مؤید مطلب مزبور (لَا سَيِّمًا أَنْ ذَلِكَ لَا يَلْتَمِسُ...) آن است که عمل به یکی از دو روایت به نحو تخیر، با مسئله امر به «رَجَاء» و امیدوار بودن، سازش ندارد و معنای «ارْجَاء» (امیدوار بودن) یعنی به هر دو روایت عمل نکند.

بنا بر این روایت شماره ۶ از دلالت بر تخیر بین متعارضین، کوتاهی خواهد داشت. ۷- وَ قَالَ الْكَلْبِيُّ...

مرحوم کلینی در دنباله روایت ۶ فرموده است: وَ فِي رِوَايَةِ أُخْرَى: «بِأَيِّهِمَا أَخَذْتَ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ سَعَكَ» یعنی به هر یک از دو روایت اخذ نمائی از باب تسلیم در مقابل احکام الله، در سعه هستی یعنی اختیار داری و مخیر هستی.

۱- الوسائل، کتاب القضاء الباب ۹ من ابواب صفات القاضي، عن الاحتجاج.

قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، فلا نعلم ايهما الحق؟
قال: فاذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما اخذت.

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر في التخيير بين المتعارضين مطلقا، ولكن صدره - الذي لم تذكره - مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل على ان التخيير إنما هو بعد فقدان المرجح ولو في الجملة.

٢- خبر الحارث بن المغيرة عن ابي عبدالله عليه السلام (١).

«اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم (٢) فتد عليه».

وهذا الخبر ايضا يستظهر منه التخيير مطلقا من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية.

ولكن يمكن ان يناقش في استظهار التخيير منه:

(اولا)- بان الخبر وارد في فرض التمكن من لقاء الامام والاخذ منه، فلا يعلم شموله لحال الغيبة الذي يهمننا اثباته، لان الرخصة في التخيير مدة قصيرة لا تستلزم الرخصة فيه ابدا ولا تدل عليها.

(ثانيا) بان الخبر غير ظاهر في فرض التعارض، بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذي يرويه الثقات من الاصحاب. ومعنى (موسع عليك) الرخصة بالاخذ به كناية عن حجيته، غاية الامر انه يدل على ان الرخصة مغيية برؤية الامام ليأخذ منه الحكم على سبيل اليقين. وهذا امر لا بد منه في كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتى لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لا بد ان ينتهي امد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر على ما نحن فيه.

٣- مكاتبة عبدالله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام (٢).

«اختلف أصحابنا في روايتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر: فروى بعضهم أن صلَّهما في المحمل، وروى بعضهم أن لا تصلَّهما إلا على الأرض، فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك!»
 فوقَّع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت».

وهذه ايضا استظهروا منها التخيير مطلقا وتحمل على المقيدات كالثانية. ولكن يمكن المناقشة في هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير في العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعي هو جواز صلاة ركعتي الفجر في السفر في المحمل وعلى الأرض معا، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جدا، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقنتدي به، أي انه سؤال عن حكم صلاة ركعتي الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغي ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل على بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلا يكون في هذا الخبر ايضا شاهد على ما نحن فيه كالخبر الثاني.

٤- جواب مكاتبة الحميري الى الحجة عجل الله فرجه ^(١).

«في ذلك حديثان: أما احدهما فانه إذا انتقل من حالة الى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر فانه روى انه اذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

وهذا الجواب ايضا استظهروا منه التخيير مطلقا ويحمل على المقيدات. ولكنه ايضا يناقش في هذا الاستظهار بانه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير في العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله:

«كان صواباً»، لان المتعارضين لا يمكن ان يكون كل واحد منهما صواباً ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعي بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، إلا لبيان خطأ الروائين وان الحكم الواقعي على خلافهما.

٥- مرفوعة زرارة المروية عن غوالي اللآلي، وقد جاء في آخرها: «إذن فتخير احدهما، فتأخذ به وتدع الآخر».

ولا شك في ظهور هذه الفقرة منها في وجوب التخيير بين المتعارضين وفي انه بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن في صحة سندها وسيأتي التعرض له. وهي من أهم اخبار الباب من جهة مضمونها.

٦- خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام (١).

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في امر، كلاهما يرويه: احدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه. وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو في سعة» التخيير مطلقاً.

وفيه (اولاً)- ان الرواية واردة في فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم على سبيل اليقين من نواب الامام خصوصاً او عموماً. فهي تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

و(ثانياً)- ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه). واما قوله (في سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الامر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة. اذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروائين، لاسيما ان ذلك لا يلتئم مع الامر بالارجاء، لأن العمل باحدهما تخيراً ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

۷- وقال الكليني بعد تلك الرواية: «وفي رواية أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك».

ويظهر منه أنها رواية أخرى،^(۱) لا أنها نص آخر في الجواب عن نفس السؤال

۱- مرحوم مظفر می فرماید جمله «بأيهما أخذت...» روایت جداگانه‌ای است و از متممات روایت ۶ نخواهد بود، چه آن که در روایت ۶ تعبیر به ضمیر غائب شده است (در روایت ششم داریم: «بأيهما أخذ» به هر یک از دو روایت می‌تواند اخذ نماید ولی در روایت ۷ تعبیر به خطاب آورده: «بأيهما أخذت») به هر یک از دو روایت اخذ نمائی. از این تعبیر به خطاب، معلوم می‌شود که روایت شماره هفت، روایت دیگری خواهد بود.

وَظَاهِرُهَا الْحُكْمُ بِالتَّخْيِيرِ...

مرحوم مظفر می فرماید: ظاهر روایت شماره ۷ حکم به تخییر است یعنی حکم دو روایت متعارض تخییر می‌باشد و گرچه تخییر مطلق (چه مرجح باشد یا نباشد) استفاده می‌شود و لکن اطلاق آن با روایاتی که تخییر را بعد از فقد مرجح، ثابت می‌نماید، مقید خواهد شد.

۸- مَا فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرِّضَا...

در این روایت فقره‌ای، وجود دارد که از آن، تخییر بین متعارضین، استفاده می‌شود و آن جمله این است: (أَوْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ وَ سَعَكَ الْإِخْتِيَارُ...)

یعنی به هر یک از دو روایت بخواهی عمل کنی مخیر هستی.

وَ الظَّاهِرُ مِنْ هَذِهِ هُوَ التَّخْيِيرُ...

از فقره مذکور استفاده می‌شود که حکم خبرین متعارضین تخییر است و لکن اگر صدر و ذیل روایت را مورد توجه قرار دهیم معلوم می‌شود که منظور روایت تخییر عملی است نه تخییر بین متعارضین چه آن که در روایت، حکم کراهت بیان شده و در «کراهت» از نظر عمل، انسان مخیر است بین ترک و انجام.

ولذا روایت مذکور در آن جایی که مربوط به خبر دادن از حکم الزامی می‌شود، با صراحت عرضه داشتن به قرآن را بیان می‌نماید و مخصوصاً پشت سر فقره‌ای را که ذکر کردیم، فرموده است (وَمَا لَمْ تَجِدُوا فِي شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ فَرُدُّوا إِلَيْنَا

في الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول (بأيهما اخذ) لضمير الغائب، لا (بأيهما اخذت) بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخير بين المتعارضين مطلقا، ويحمل على المقيدات.
 ۸- ما في عيون اخبار الرضا^(۱) للصدوق في خبر طويل جاء في آخره:
 «فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا، او بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله».

والظاهر من هذه الفقرة هو التخير بين المتعارضين، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها ارادة التخير في العمل بالنسبة الى ما اخبر عن حكمه انه على نحو الكراهة» ولذا انها فيما يتعلق بالاخبار عن الحكم الالزامي صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لاسيما وقد اعقب تلك الفقرة التي نقلناها قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا اليها علمه فنحن اولي

عِلْمُهُ فَنَحْنُ أَوْلَى بِذَلِكَ...» واز اين فقرات و جمله ها، تخيير بين متعارضين استفاده نمی شود و بلکه فقرات مزبور در وجوب توقف، صراحت دارند بنا بر این سزاوار به روایت شماره ۸ آن است که از ادله توقف شناخته شود نه از ادله تخيير.
 ۹، مَقْبُولَةٌ عُمَرُ بْنُ حَنْظَلَةَ که در بحث شهرة مورد بحث قرار گرفت در این روایت اولاً اخذ بمرجحات را مطرح نموده و در صورت فقد مرجحات و متعادل بودن روایتین، دستور به توقف داده است بنا بر این از مرفوعه حنظله، وجوب توقف استفاده می شود.

۱۰- خبر سُمَاعَةَ از ابی عبدالله علیه السلام که از این روایت توقف استفاده می شود چه آن که امام (ع) می فرماید: (لَا تَعْمَلُ مِنْهَا حَتَّى تَأْتِيَ صَاحِبَكُمْ...) به هیچ یک از دو روایت، عمل نکن تا از امام (ع) سؤال کنی.

۱۱- مرسله صاحب «غوالي اللآلی» که از این روایت ایضاً توقف استفاده می شود و امام (ع) می فرماید: (إِذَنْ فَأَرْجِئْهُ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ فَتَسْأَلْهُ.) باید منتظر بمانی تا خدمت امام مشرف شوی و مسئله مورد نظر را سؤال نمایی.

بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة في وجوب التوقف والتريث. وعليه فالاجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

۹- مقبولة عمر بن حنظلة الآتي ذكرها في المرجحات، وقد جاء في آخرها: «اذا كان ذلك - أي فقدت المرجحات - فارجئه حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

وهذه ظاهرة في وجوب التوقف عند التعادل.

۱۰- خبر سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام (۱):

قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالعمل به، والآخر ينهانا عن العمل

به؟

قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك، فتسأل عنه.

قلت: لا بد ان يعمل باحدهما.

قال: اعمل بما فيه خلاف العامة.

۱۱- مرسله صاحب غوالي اللآلي، على ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة

المتقدمة برقم ۵ قال: «وفي رواية انه قال عليه السلام: اذن فارجئه حتى تلقى امامك فتسأله».

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق ^(۲) بالتخيير او التوقف.

۱- الوسائل، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي.

۲- توجه دارید که موضوع بحث آن است که قواعد ثانوی (اخبار علاجیه) در مورد خبرین متعادلین آیا اقتضای «تخییر» را دارد و یا مقتضی «توقّف» است؟ بعد از آن که در سابق مقتضای قاعده اولیه در مورد متعادلین که همان تساقط بود، بیان گردید هم اکنون مرحوم مظفر پس از ذکر ۱۱ عدد روایت در مورد توقّف و تخییر، می خواهد از احادیث مذکور استظهار نماید که آیا توقّف را از آنها می توان

استفاده کرد و یا تخییر را و در طی دو صفحه و خورده‌ای بحث، در مرحله اول «توقّف» را از آنها استفاده می‌نماید و در مرحله بعد، «توقّف» را به «تساقط» ارجاع می‌دهد و سرانجام نتیجه می‌گیرد که مقتضای روایات مذکور همان مقتضای قواعد اولیه است، که «تساقط» می‌باشد و بررسی و تحلیل مرحوم مظفر را مورد توجه قرار می‌دهیم و ماحصل فرمایش او در طی دو صفحه و خورده‌ای ۳ مطلب است که به یک یک آنها اشاره خواهیم نمود (دقت فرمائید).

مطلب اول:.... هَذِهِ جُمْلَةٌ مَا عَثَرْتُ عَلَيْهِ مِنَ الرِّوَايَاتِ... یازده روایتی که از جمله اخبار علاجیه نقل شده فقط مربوط بمسئله توقّف و تخییر بودند و اما عدّه دیگر از روایات علاجیه که مربوط به اخذ ذی المرجّح است بعداً بذکر آنها خواهیم پرداخت و ظاهراً ماجرا از این قرار است که روایت مذکوره‌ای که از آنها یا تخییر و یا توقّف استفاده می‌شود در مرحله فقّید و نبود مرجّحات است چه آن که روایتی که بطور مطلق «تخییر» و یا «توقّف» را ثابت می‌نماید بتوسط روایات ترجیح، مقید می‌شوند.

بنا بر این (وَالْخُلَاصَةُ أَنَّ الْمُتَحَصِّلَ مِنْهَا جَمِيعاً...) مستفاد از روایات توقّف و تخییر، آن است که در مرحله فقد مرجّح، مسئله توقّف و تخییر، مطرح می‌شود و لذا روایات مربوط به توقّف و تخییر (بعنوان قاعده ثانوی) زمانی اقتضای «تخییر» و «توقّف» را دارد که در مورد خبرین متعارضین، مرجّحی در کار نباشد و بیا وجود مرجّح نوبت به «توقّف» و «تخییر» نمی‌رسد، نه آن که مقتضای اخبار مزبور (بعنوان قاعده ثانوی) از ابتدای امر، «تخییر» و «توقّف» باشد.

(نَعَمْ الْمُسْتَفَادُ مِنَ الرِّوَايَةِ الْعَاشِرَةِ فَقَطُّ...) آری از خبر سماعة که تحت شماره ۱۰ بیان گردید استفاده می‌شود که حکم متعارضین، از اول (چه مرجّح باشد و یا نباشد) همان توقّف است چه آن که در روایت مزبور امام (ع) فرموده:

(لَا تَعْمَلُ بِوَاحِدٍ حَتَّى تَأْتِيَ صَاحِبُكَ فَتَسْأَلَ عَنْهُ.) از این جمله توقّف استفاده می‌شود و پس از آن، راوی سؤال کرد که باید به یکی از دو روایت متعارض، عمل بشود؟

امام در جواب مسئله مرجح را مطرح نمود و فرمود: (اعْمَلْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ) به روایتی که مخالف عامه است باید عمل نمائی.

بنا بر این از روایت دهم استفاده می شود که حکم اولی متعارضین، «توقّف» است چه مرجح باشد و یا نباشد و اگر در مقام عمل (که جدای از مقام فتوی است) اجباری پیش بیاید آن وقت مسئله مرجح، مطرح می باشد.

(وَلَكِنَّ التَّامَّلَ فِيهَا يَعْطَى أَنَّهَا لَا تَنَافِي أَدْلَةٌ تَقْدِيمِ التَّرْجِيحِ...)

مرحوم مظفر می خواهد ثابت نماید که از روایت دهم ایضا می توانیم استفاده کنیم که توقّف در مرحله بعد از مسئله ترجیح خواهد بود و به این کیفیت که مراد از ترک عمل در روایت (لا تعمل بواحد منها...) آن است که بکلی باید به هیچ یک از دو روایت، عمل نشود بنا بر این «توقّف» کذابی با تقدیم مسئله ترجیح، منافاتی ندارد و مراد از توقّف این نیست که توقّف نماید و عمل به احتیاط کند و به مسئله ترجیح توجه ننماید که در این صورت روایت دهم با تقدیم ترجیح، منافات خواهد داشت. بنا بر این از روایت دهم نمی توانیم ثابت نماییم که مسئله «توقّف» حکم اولی متعارضین است و پیش از ملاحظه ترجیح، مورد توجه می باشد. خلاصه مطلب اول این شد که بر فرضی استفاده «توقّف» و یا تخییر را از روایات مذکوره، حکم اولی متعارضین، ترجیح ذی المرجح است و در صورت فقدان مرجح، تخییر و توقّف مطرح خواهد بود.

مطلب دوم: وَ بَعْدُ هَذَا يَبْقَى عَلَيْنَا أَنْ نَعْرِفَ... ص ۵۳۸، س ۱۲.

اخبار یازده گانه ای که بیان گردید از بعض آنها توقّف و از بعضی از آنها تخییر استفاده می شود و باید بین آنها جمع نماییم و وجوه جمع را در جلد ۱ صفحه ۱۰۰ حقائق بیان نموده است.

ولکن ما نیاز به وجوه مزبور نداریم چه آن که از مناقشاتی که در مورد اکثر روایات مزبور داشتیم معلوم می شود که مقتضای روایات مورد بحث، همان «توقّف» به تساقط بازگشت می نماید و سرانجام ثابت می شود که قاعده اولی، در روایات، همان توقّف خواهد بود. (دقت فرمائید)

بر می‌گردیم همه روایات را تحت ملاحظه قرار می‌دهیم: روایت شماره ۲ را گفتیم از محل بحث خارج است یعنی مربوط به زمان حضور است و ثانیاً اگر بنا باشد که جزء ادله به حساب بیاید باید جزء ادله توقف باشد نه «تخیر» و اما روایت هفتم جزء روایت نیست و بلکه از استنباطات مرحوم کلینی می‌باشد و به حسب فهم و استنباط خودش جمله (بِأَيِّهِمَا أَخَذْتُمْ مِنْ بَابِ التَّسْلِيمِ وَ سَعَكُمْ) را به صورت جمع و خطاب نقل کرده و در حالی که جمله مذکور در روایت شماره ۷ بصورت غائب و مفرد می‌باشد.

بنا بر این روایت شماره ۷ از زمره روایات مورد بحث بیرون خواهد بود و روایت شماره ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقف می‌باشد.

نتیجه: ما حاصل سخن این شد: روایات مورد بحث که جهت اثبات «تخیر» مورد استدلال قرار گرفته بود جمعاً یازده تا بود روایت هفتم از زده خارج گردید و باقی ماند ۱۰ تا روایت.

از ۱۰ تا روایت، روایت شماره ۲ و ۳ و ۴ ایضاً از محل بحث بیرون می‌باشند و باقی می‌ماند ۷ تا روایت و شش تای از آنها روایت ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ مربوط به توقف است و باقی می‌ماند یک روایت و آن، روایت شماره ۱ است که مسئله تخیر از آن استفاده می‌شود و تنها یک روایت در مقابل ۶ تا روایت توقف، نمی‌تواند مقاومت نماید و صلاحیت معارضه با روایات توقف را ندارد بنا بر این مسئله حکم به «تخیر»، در مورد خبرین متعارضین، مدرک و دلیلی ندارد و به حکم روایات مزبور، حکم دلیلی متعارضین و متعادلین، «توقف» می‌باشد.

مطلب سوّم: وَ أَمَّا أَخْبَارُ التَّوَقُّفِ فَلَأَنَّهَا مُضَافاً إِلَى كَثَرَتِهَا... ص ۵۳۹، س ۱۵.

بنا بر این مقتضای روایات در مورد خبرین متعادلین متعارضین، توقف خواهد بود و مقتضای قاعده اولیه (ادله حجیت خبر واحد) در مورد خبرین متعارضین، متعادلین، تساقط بود و «توقف» با «تساقط» چیزی زائد بر همدیگر ندارد و در حقیقت یک چیز می‌باشند و لذا مقتضای اخبار «توقف» همان مقتضای قواعد اولیه

است که «تساقط» باشد. فَنَاقِلُوا وَاعْتَنِمُوا.

وَقِيلَ فِي وَجْهِ تَقْدِيمِ أَخْبَارِ التَّخْيِيرِ...

مستشکلی ممکن است بگویند: ادله تخیر، مطلق است زمان حضور و غیبت را شامل می‌شوند و ادله و اخبار توقّف، مقید بزمان حضور می‌باشند و صُنْعَتِ اصولی در مورد اطلاق و تقیید، چنین اقتضا دارد که مطلق حمل به مقید می‌شود و تعارض، به توسط حمل مزبور، رفع خواهد شد و نتیجه حمل مطلق (ادله تخیر) را بر مقید (اخبار توقّف)، آن است که حکم متعارضین، در زمان حضور، توقّف است و اما در زمان غیبت، حکم متعارضین، تخیر خواهد بود که مشهور هم همین می‌باشد. عبارت دیگر منطوق روایات «توقّف»، می‌گوید: در زمان حضور، حکم متعارضین، «توقّف» است ولی مفهوم آن با توجه به حمل مطلق بر مقید، می‌گوید: حکم متعارضین، در زمان غیبت «تخیر» است.

أَقُولُ: إِنَّ أَخْبَارَ التَّوَقُّفِ كُلَّهَا بِلِسَانِ الْإِرْجَاءِ... ۵۳۹ هـ، ص ۲۲.

ما حصل جواب آن است که اخبار «توقّف» مفهوم ندارند چه آن که در مبحث «غایه» در ج اول اصول فقه بیان شد جمله مشتمل بر «غایه»، زمانی مفهوم دارد که «غایه»، قید برای حکم باشد مانند (أَتِمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) که وجوب صیام «مغیا» است و «لَّيْل» «غایه» است و «غایه» قید برای حکم (وجوب صیام) می‌باشد در این جا غایه، مفهوم دارد که در شب، روزه واجب نیست.

و اما اگر غایه قید برای موضوع باشد جمله مشتمل بر غایه، مفهوم نخواهد داشت. در روایات توقّف مثلاً آمده است: (عمل نکن تا امام (ع) را ملاقات نمایی)

«غایه» ملاقات امام (ع) است و این «غایه» قید برای موضوع است (که إرجاء و منتظر بودن و عمل نکردن می‌باشد) عبارت واضح تر خود «توقّف» و «منتظر بودن» موضوع است و «وجوب»، حکم است که بآن موضوع، تعلق گرفته است و ملاقات امام (ع) «غایه» است و این «غایه»، قید برای خود «توقّف» می‌باشد و قید برای حکم (که وجوب توقّف باشد) نیست بنا بر این اخبار توقّف مفهوم ندارند.

یعنی بر فرضی که ملاقات با امام حاصل نشود باز توقّف به قوت خود باقی است نه

والظاهر منها - بعد ملاحظه اخبار الترجيح الاتية، وبعد ملاحظه مقیداتها بصورة

آن که اگر ملاقات (غایه) منتفی شود (توقّف) ایضاً منتفی می شود و در زمان غیبت «تخیر» جای گزین «توقّف» بشود بنا بر این از اخبار توقّف، «تخیر» در زمان غیبت، استفاده نمی شود چه آن که اخبار توقّف مفهوم ندارند.

نتیجه: از نظر مرحوم مظفر مقتضای روایات علاجیه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، «توقّف» است و «توقّف» همان «تساقط» خبرین متعارضین است. بنا بر این مقتضای قاعده اولیه با مقتضای قاعده ثانویه در مورد خبرین متعارضین متعادلین، یکی خواهد بود.

(أَنَّ الْغَايَةَ إِذَا كَانَتْ قَيْدًا لِلْمَوْضُوعِ أَوْ الْمَحْمُولِ فَقَطَّ... ص ۵۰، سطر ۱)

در جمله مشتمل بر «غایه» اگر «غایه» قید برای موضوع و یا محمول تنها باشد، جمله مذکور، مفهوم ندارد و اگر قید برای حکم باشد مفهوم خواهد داشت مثال آن جایی که غایه، قید برای حکم باشد، را ذکر کردیم و اما مثال آنجایی که قید برای موضوع باشد را هم بیان کردیم که در روایات توقّف غایه (ملاقات امام «ع») قید برای خود توقّف است و اما مثال آن جایی که غایه قید برای محمول باشد مثلاً در مثال (أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ) «إِلَى اللَّيْلِ» را قید برای اتمام، بگیریم که «موضوع»، «صیام» است و «محمول»، «اتمام» می باشد.

وَعَلَى هَذَا فَتَكُونُ هَذِهِ الْأَخْبَارُ...

با تحلیل مزبور معلوم می شود که اخبار توقّف با اخبار تخیر با هم تباین دارند نه آن که اخبار توقّف خاص باشد و مقید، و اخبار تخیر عام باشد و مطلق، چه آن که اخبار توقّف در مورد اخبار متعارضه متکافئه، می گویند: (يُوجَلُّ الْبَتِّ فِيهَا إِلَى مُلَاقَاتِهِ) «قطع و یقین و حکم کردن به تأخیر بیفتد» تا زمان ملاقات امام (ع) باین معنا که طبق خبرین متعارضین متکافئین، نمی شود فتوی داد و نمی شود عمل کرد و بلکه امر منحصر به ملاقات امام (ع) است و اگر ملاقات میسر نشود عمل باحد المتعارضین، جائز نخواهد بود و هر دو ساقط می شوند و لذا اخبار توقّف با اخبار تخیر مباین می باشند.

فقدان المرجح^(۱) ولو في الجملة - ان الرجوع الى التخيير او التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها على مقيداتها.

والخلاصة ان المتحصل منها جميعا انه يجب اولا ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هي التخيير او التوقف على حسب استفادتنا من الاخبار، لا ان القاعدة التخيير او التوقف في كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجح احدهما على الآخر.

نعم المستفاد من الرواية العاشرة فقط - وهي خبر سماعه - ان التوقف هو الحكم الاولي، إذ أرجعه الى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطي انها لا تنافي ادلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأسا انتظارا لملاقاة الامام، لا التوقف والعمل بالاحتياط. وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين اخبار التخيير واخبار التوقف فيما ذكرناه من الاخبار المتقدمة. وقد ذكرنا وجوها للجمع لا يغني أكثرها. راجع الحقائق (ج ۱ ص ۱۰۰).

وانت - بعد ملاحظة ما مر من المناقشات في الاخبار التي استظهروا منها التخيير - تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولية، وأن التخيير لا مستند

۱- في الجملة يعني مرجح في الجملة كه همه مرجحات را قبول نكنيم و بعضی از آنها را قبول نماييم. قَوْلُهُ مَرْفُوعَةٌ زُرَّارَةٌ فَهِيَ ضَعِيفَةٌ السَّنَدِ جِدًّا...

در مورد ضعف سند این روایت در رسائل مرحوم شیخ انصاری می فرماید: مرفوعة زراره را حتی صاحب حدائق که اخباری است و اخبار کتب اربعه را قطعی الصدور می داند، قبول ندارد و فرموده است که این روایت در کتاب «غوالی الالی» ذکر شده و در کتاب «غوالی اللالی» ابن جمهور احسائی صحیح و سقیم را با هم خلط نموده است و مرفوعه بودنش ایضا باعث ضعف می شود.

له، إذ لم يبق ما يصلح مستنداً له إلا الرواية الأولى، وهي لا تصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة على وجوب التوقف والرد إلى الإمام.

أما (الخامسة). وهي مرفوعة زرارة فهي ضعيفة السند جداً، وقد أشرنا فيما سبق إلى ذلك وسيأتي بيانه، على أن راويها نفسه عقبها بالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة في التوقف والارجاء.

وأما (السابعة) مرسلة الكليني، فليس من البعيد أنها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا أنها رواية مستقلة في قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره في مقدمة الكافي (ص ٩) من مرسلة أخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير إلا تلك المرسلة التي نحن بصددناها وهي بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر أن المرسلتين معاً هما من مستنباطاته، فلا يصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك أن القول بالتخير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الأولية للمتعارضين وهي التساقط، وإن كان التخير مذهب المشهور.

وأما أخبار التوقف فإنها مضافاً إلى كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لا تنافي قاعدة التساقط في الحقيقة، لأن الارجاء والتوقف لا يزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

وقيل في وجه تقديم أخبار التخير: أن أدلة التخير مطلقة بالنسبة إلى زمن الحضور، بينما أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضي رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخير في زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: إن أخبار التوقف كلها بلسان الارجاء إلى ملاقة الإمام فلا يستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لأن استفادة ذلك يتوقف على أن يكون للغاية مفهوم. وقد تقدم (ج ١ ص ٢٢٠) بيان المناط في استفادة مفهوم الغاية، فقلنا:

«ان الغاية اذا كانت قيداً للموضوع او المحمول فقط لا دلالة على المفهوم، ولا تدل على المفهوم الا اذا كان التقييد بالغاية راجعاً الى الحكم».

والغاية هنا غاية لنفس الارجاع لا لحكمه وهو الوجوب، يعني ان الاستفادة من هذه الاخبار ان نفس الارجاع مغيى بملاقاة الامام، لا وجوبه.

والحاصل: انه لا يفهم من اخبار التوقف، الا انه لا يجوز الاخذ بالاخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الامر في شأنها الى الامام ويؤجل البت فيها الى ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل الى ان الاخبار المتعارضة المتكافئة^(۱) لا تصلح لاثبات الحكم، فلا تجوز الفتوى ولا العمل باحدها. وينحصر الامر حينئذ بملاقاة الامام والسؤال منه. فاذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الامام فلا يجوز الاقدام على العمل باحد المتعارضين. وعلى هذا، فتكون هذه الاخبار مبينة لاخبار التخيير لا اخص منها.

۱- يعني روايات توقف مآل و بازگشتش به اين است كه مى گويد اخبار متعارضه (خبرين متعارضين) صلاحيت اثبات حكم را ندارد.

توضيح: در مباحث قبلى صحبت از تخيير عملى و تخيير فتوايى و توقف عملى و توقف فتوايى به ميان آمد بايد توجه داشت كه مورد بحث و نظر از تخيير، تخيير در فتوا است و منظور از توقف، توقف فتوايى است يعنى اگر حكم خبرين متعارضين تخيير باشد بايد آقاى مجتهد در مورد هر دو روايت به مخير بودن مكلف در عمل كردن به هر يك از روايت، فتوى بدهد، و اگر توقف ثابت شود بايد به توقف فتوى بدهد، در حالى كه از روايات توقف چنين استفاده مى شود كه خبرين متعارضين اصلاً صلاحيت اثبات حكم را ندارند و لذا آقاى مجتهد طبق خبرين متعارضين نه مى تواند فتوى بدهد و نه مى تواند طبق آنها عمل نمايد و حتى حكم مسئله مورد روايتين، را از طريق ديگرى مانند سئوال از امام بايد تحصيل نمايد و اگر بالفرض از طريق ديگر نتوانست حكم را بدست بياورد، در عين حال، عمل به هيچ يك از متعارضين جائز نمى باشد.

الْأَمْرُ الثَّالِثُ الْمُرَجَّحَاتُ:

الامر الثالث - المرجحات

تقدم ص ۴۴۶ ان من شروط تحقق التعارض^(۱) ان يكون كل من الدليلين

۱- سَوِّمِينَ امر در باب دلیلین متعارضین (تعادل و ترجیح) مربوط به بررسی مرجحات است، استاد مظفر در طی ۱۱ سطر، پیش از ورود، در اصل بحث، نکته‌ای را یادآور می‌شود و آن نکته این است که در سابق بیان نمودیم: یکی از شرایط تحقق تعارض آن است که هر دو دلیل باید شرایط حجّیت را دارا باشد و اگر یکی از دو دلیل، فاقد شرایط حجّیت باشد، مسئله تعارض در بین «حجّت» و «لا حجّة» مطرح نخواهد بود بنا بر این بحث از مرجحات، زمانی مطرح است که حجّیت هر دو دلیل محرز باشد و لذا بحث از چیزی که در اصل حجّیت، نقش دارد، از باب مرجحات، بیرون می‌باشد و از این جاست که باید توجّه داشت:

در مبحث مرجحات ما به دنبال چیزی هستیم که باعث ترجیح یکی از دو دلیل، بر دیگری می‌شود، بنا بر این اگر روایتی پیدا کردیم که متضمّن بیان حجّیت یکی از دو دلیل است از مبحث مرجحات خارج می‌باشد، و مرحوم صاحب کفایه هم همین مطلب را فرموده است.

به سخن دیگر منظور ما از بحث در باب مرجحات آن است که می‌خواهیم از دو تا دلیلی که هر دو بنفسهما حجّت می‌باشند آن دلیلی را که دارای مرجح است مشخص نماییم و لذا در مورد اخبار باب مرجحات، روایاتی که تنها در صدد اثبات اصل حجّیت دلیل است از محلّ بحث ما خارج است تنها روایاتی مورد بحث است که ترجیح یکی از دو دلیل حجّت را ثابت می‌نماید.

و لذا مرحوم صاحب کفایه در مسئله موافقت با کتاب فرموده است که اگر یکی از دو روایت مطابق کتاب باشد و دیگری مخالف کتاب باشد، از مبحث باب مرجحات بیرون است چه آن که روایت مخالف کتاب، از حجّیت و اعتبار ساقط است و از باب مرجحات بیرون می‌باشد.

إِذَا عَرِفْتَ مَا ذَكَرْنَاهُ... فَتَقُولُ... ص ۴۴، س ۷.

مرجحاتی که در اخبار علاجیه مورد نصّ و تصریح قرار گرفته، پنج صفت می‌باشد:

۱- ترجیح از باب مؤخر بودن تاریخ صدور.

۲- ترجیح از جهت صفات راوی.

۳- ترجیح از جهت شهره.

۴- ترجیح از جهت موافقت کتاب.

۵- ترجیح از جهت مخالفت با عامه و فتوای علماء اهل سنت.

در رابطه با مرجحات پنج گانه در سه مقام بحث می نماییم.

مقام اول: یک یک مرجحات را باید بررسی نماییم و روایات مربوطه را مورد توجه قرار بدهیم.

مقام دوم: اگر بعضی از مرجحات با دیگری تعارض نمود (مثلاً یکی از دو روایت موافق با کتاب است و دیگری مخالف با عامه می باشد) کدام یک از مرجحات نسبت به دیگری برتری و حق تقدم دارد؟

مقام سوم: آیا به همین مرجحات پنج گانه باید اکتفاء شود و یا آن که می توان از آنها تعدی نمود و هر مزیت و امتیازی را بعنوان مرجح، تلقی کرد؟
(الْمَقَامُ الْأَوَّلُ - الْمُرَجَّحَاتُ الْخَمْسَةُ)

۱- التَّوَجُّهُ بِالْأَحَدِ «جدیدتر»... در مقام اول، مرحوم مظفر روایات و اخباری را ذکر و بررسی می نماید که مرجحات پنج گانه مذکور، از آنها استفاده می شود.

و در مورد استفاده هر یک از مرجحات را از اخبار، اظهار نظر می فرماید.

یکی از مرجحات آن است که مثلاً یک روایتی در سال گذشته از امام (ع) صادر شده است و روایت دیگر در سال بعدی، صادر شده است در فرض تعارض، روایت دوم دارای مرجح است و بر روایت اولی، حق تقدم خواهد داشت.

مرجح مذکور از روایت کلینی (ره) که به ابی عبدالله (ع) مستند نموده، استفاده می شود: امام (ع) به راوی می فرماید: ارأيت لو حَدَّثْتُكَ بِحَدِيثِ الْعَامِ... آیا می بینی اگر امسال حدیثی را برای تو می گویم و بعداً بیائی و حدیث دیگری بر خلاف حدیث امسال، برایت بگویم بکدام یک عمل می کنی؟

در جواب عرض نمود بحديث دوم عمل خواهم کرد.

واجد الشرائط الحجية في حد نفسه، لانه لا تعارض بين الحجة واللاحجة، فاذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحت عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتهما معافي انفسهما، لا عما يقوم اصل الحجة ويميزها عن اللاحجة. وعليه فالجهة

امام (ع) اظهار رضايست نمود و فرمود خداوند ترا رحمت نمايد.

از روایت مزبور استفاده می شود که دو روایت متعارض هر کدام از نظر صدور، تأخیر زمانی داشته باشد، دارای مرجح است و حق تقدم دارد. **أَقُولُ: إِنَّ الَّذِي يَسْتَظْهِرُهُ بَعْضُ أَجَلِهِ...** صاحب کتاب با تبعیت از بعضی بزرگان، مرجح مزبور را مردود می شناسد به این کیفیت: در مورد روایت مقدم و مؤخر، دو تا احتمال موجود است:

احتمال اول: روایت اولی حکم واقعی را بیان کرده است و روایت دوم حکم ظاهری را، و از جهت تقیه و جهات دیگر وظیفه فعلی کسی که روایت دوم برایش القاء شده است، شاید همان حکم ظاهری باشد بنا بر این احتمال، مسئله تأخیر صدور (أَحْدَثَ)، مرجح نخواهد بود چه آن که روایت اخیر بیانگر حکم واقعی نمی باشد و لذا روایت اخیر برای همه و در همه زمان ها، جائز العمل نخواهد بود. احتمال دوم: روایت اولی، در مقام تقیه بوده و روایت دوم بیانگر حکم واقعی و فعلی بوده است در این صورت روایت دوم برای همه و در همه زمان ها باید مورد عمل باشد نظر بر این که در روایت مذکور، هر دو احتمال موجود است و بر مرجح بودن (أَحْدَثَ) دلالت ندارد.

بنا بر این روایت مذکور و روایات امثال آن، دلالت بر این که روایت اخیر بیانگر حکم واقعی باشد و برای همه مکلفین، در همه زمان ها باشد، ندارد و لذا مؤخر بودن روایت، نمی تواند مرجح باشد تا همه مکلفین در همه زمان ها حتی در زمان غیبت، به خبر اخیر عمل نمایند «وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَزْمَانَ...» مسئله تقیه نسبت به افراد و زمان ها از نظر شدت، تفاوت دارد و ممکن است در یک زمانی تقیه شدید باشد و در زمان دیگر اصلاً تقیه ای در کار نباشد بنا بر این تأخر صدوری روایت، از جمله مرجحات به حساب نخواهد آمد و مرجحات باب تعارض به ۴ تا تقلیل می یابد.

التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لا تدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة.

ومن اجل هذا يجب ان ننتبه الى الروايات المذكورة في باب الترجيحات الى أنها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح او التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لا يكون فيها شاهد على ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي. اذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي نقصدها في بيان المرجحات، فنقول:

ان المرجحات المدعي انها منصوص عليها في الاخبار خمسة اصناف: الترجيح بالاحداث تاريخا، وبصفات الراوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب، وبمخالفة العامة.

فينبغي اولا البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها اولى بالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى الى غيرها. فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الاول - المرجحات الخمسة

١- الترجيح بالاحداث:

في هذا الترجيح روايات أربع، نكتفي منها بما رواه الكليني بسنده الى ابي عبدالله عليه السلام (١) قال عليه السلام: رأيت لو حدثتك بحديث - العام - ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ.

قلت: آخذ بالآخر.

فقال لي: رجمك الله!

اقول: ان الذي يَشْطَرُهُ بعضُ أَجَلَةٍ مشايخنا عليهم السلام ان هذه الروايات لا شاهد بها على ما نحن فيه، أي انها لا تدل على ترجيح الاحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة الى كل مكلف وبالنسبة الى جميع العصور، لانه لا تدل على ذلك الا اذا فهم منها ان الاحداث هو الحكم الواقعي وان الاول واقع موقع التقية او نحوها، مع انه لا يفهم منها اكثر من ان من ألقى اليه البيان خاصة حكمه الفعلي ما تضمنه البيان الاخير. وليست ناظرة الى انه هو الحكم الواقعي، فلربما كان حكماً ظاهرياً بالنسبة اليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة الى ان هذا الحكم الفعلي هو حكم كل أحد وفي كل زمان.

والحاصل ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها على ان البيان الاخير يتضمن الحكم الواقعي، وان ذلك بالنسبة الى جميع المكلفين في جميع الازمنة، حتى يكون الاخذ بالاحداث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حتى زمن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الازمان والاشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية او لزومها.

مرکز تحقیق کتب وعلوم اسلامی

۲- الترجيح بالصفات: (۱)

۱- روايات مربوط به ترجیح به صفات راوی، که بعداً ذکر خواهند شد، منحصر به دو روایت مقبوله حنظله و مرفوعه زرارة می باشد مرحوم مظفر اولاً پنبه مرفوعه را می زند و آنرا از اعتبار و از این که اثبات گر مرجح بالصفات باشد، ساقط می نماید و سپس به ذکر مقبوله، می پردازد.
(و الْمَرْفُوعَةُ كَمَا قُلْنَا ضَعِيفَةٌ...) روایت مرفوعه زرارة از چند جهت ضعف دارد:

۱- روایت مذکور را تنها ابی جمهور احسائی در کتاب خود بنام (غوالی اللالی) ذکر نموده و صاحب حدائق که از علماء اخباری است که عادتاً به روایت اهمیت می دهد و روایات مذکور در کتب اربعه را قطعی الصدور می داند.

در عین حال، مرفوعه مزبور را رد می‌کند و می‌گوید در هیچ کتابی جز (غوالی اللآلی) آن را ندیدم و لذا مرفوعه زرارة اعتبار و حجبتی ندارد.

۲- روایت مذکور مرفوعه و مرسله است یعنی عده‌ای از روایات آن از قلم افتاده‌اند و معلوم نیست که روایت انداخته شده، از نظر وثاقت و بقیه جهات چه حالی داشته‌اند.

۳- جهت سوء ضعف، آن است که کتاب (غوالی اللآلی) مورد اعتماد نیست چه آن که صاحب آن، در نقل اخبار سهل انگار بوده و روایات معتبره و غیر معتبره و صحیح و غیر صحیح را، به هم در آمیخته و مخلوط نموده است.

بنا بر این مرفوعه زرارة از سه جهت ضعف دارد و محلی از اعتبار و اعتماد نخواهد داشت و بدین لحاظ نمی‌تواند مرجح بالصفات را باثبات برساند.

فَالْعَمْدَةُ فِي الْبَابِ الْمَقْبُولَةِ الَّتِي قَبْلَهَا... ص ۵۴۹، س ۷.

بنا بر این عمده روایت در مسئله مرجح بالصفات مقبوله حنظله است و چند تا امتیاز دارد.

۱- قَبْلَهَا الْعُلَمَاء... علماء آن را قبول دارند بخاطر آن که راوی آن «صفوان» بن یحیی است گرچه از نظر علم رجال مشخصاً مورد توثیق واقع نشده است و لکن بعنوان یکی از اصحاب اجماع مورد توثیق قرار گرفته است یعنی (أَجْمَعَ الْعُصَابَةُ...) علماء شیعه، اجماع نموده‌اند: آن چه را که اصحاب اجماع (که یکی از آنها صفوان می‌باشد) صححه گذارده‌اند، صحیح و مورد اعتماد می‌باشد.

۲- مقبوله مذکور را حضرات کلینی (ره) و شیخ طوسی و شیخ صدوق در کتاب کافی جلد ۱ صفحه ۶۷ و در کتاب (الفقیه ص ۳۱۸) و در کتاب تهذیب در کتاب قضاء، ذکر نموده‌اند و این مسئله بنوبه خود بر اعتبار مقبوله افزونی می‌بخشد.

وَالْيَكِ نَصُّهَا بَعْدَ حَذْفِ مُقَدِّمَتِهَا... روایت مقبوله از این قرار است:

«هر دو نفر» دو نفر مردی را از اصحاب، انتخاب می‌نمایند که هر دو، در مورد آنها داوری نمایند و «هر دو نفر» در حکم، اختلاف نظر دارند و اختلاف نظر آنها ناشی از اختلافی است که در حدیث موجود است امام (ع) فرمود حکم هر کدام که نسبت

به دیگری عادلتر است و فقیه‌تر است و راست‌گوتر در حدیث است و پرهیزکارتر است، باید اخذ شود و حکم نفر مقابل که چنین صفاتی ندارد، نباید مورد عمل واقع بشود (محل شاهد همین قسمت از روایت است که صفات راوی («عدالت» و «فقاہت» و «صداقت» و «وَرَع» و...) بعنوان مرجح مطرح شده است).
قُلْتُ: فَإِنَّهُمَا عَدْلَانِ.... هر دو نفر عادلند و هیچ کدام بر دیگری از جهت عدالت و فقاہت و غیره، برتری ندارد.

قَالَ: يَنْظُرُ إِلَى مَا كَانَ: امام می‌فرماید: آن روایتی که مورد استناد دو نفر حاکم، قرار گرفته است و مشهور می‌باشد مقدم است یعنی حکم مطابق روایت مشهور، باید عمل شود... ادامه روایت واضح و روشن است و نیازی به شرح و بسط ندارد.
 و شاهد مطلب در روایت مورد بحث همان طوری که بیان نمودیم معلوم است که مسئله صفات راوی (عدالت و فقاہت و صداقت و ورع) یکی از مرجحات روایات متعارضه خواهد بود و اینک می‌رویم به سراغ مرحوم مظفر که ببینیم ایشان مرجح مزبور را قبول دارد یا نه؟

أَقُولُ: مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ مَوْرِدَهَا التَّعَارُضَ بَيْنَ الْحَاكِمِينَ... ص ۵۵۰ سر ۱۷.
 مرحوم مظفر دلالت مقبوله را بر ترجیح بالصفات راوی، قبول ندارد و ماحصل فرمایش او از این قرار است: واضح و روشن است که مورد روایت مقبوله، مسئله تعارض بین دو نفر حاکم است نه مسئله تعارض بین دو نفر راوی.

وَلَكِنْ لَمَّا كَانَ الْحُكْمُ وَالْفَتْوَى فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ... نظر بر این که در (صدر اوّل) عصر ائمه (ع) ماجرا از این قرار بود که قاضی و مفتی بصریح روایت و حدیث فتوی می‌داد و حکم می‌کرد، (یعنی قاضی در مورد قضاوت می‌گفت: **قَالَ الصَّادِقُ (ع) كَذَا وَكَذَا.** بر خلاف زمان‌های بعد از ائمه (ع) که قاضی در موقع قضاوت می‌گوید «**حَكَمْتُ**» و «**قَضَيْتُ**» **بِكَذَا وَكَذَا.**

لذا مقبوله مورد بحث، (تَعَرَّضْتُ...) متعرض روایت و راوی شده است نه حاکم و حکم، بخاطر آن که حکم ارتباط به روایت دارد، **وَمِنْ هُنَا اسْتَدَلَّ...** و همین تعبیر به روایت و حدیث و راوی، باعث شده که مقبوله را دلیل برای ترجیح روایات

متعارضه قرار داده‌اند که برای اثبات مرجّحیت صفات راوی، به مقبوله استدلال نموده‌اند.

در حالی که مقبوله چنین دلالتی ندارد یعنی از مقبوله، استفاده نمی‌شود که صفات راوی (عَدَالَت و وَرَع و غیر ذالک).

یکی از مرجّحات باب تعارض می‌باشد (وَ السَّرُّ فِی ذَٰلِکَ وَاضِحٌ...) چه آن که صفات اورعیّت و افقهیّت و... مربوط به حاکم است و باعث نفوذ حکم او می‌گردد نه آن که مربوط به راوی باشد و باعث ترجیح او بگردد بنابراین مقبوله مورد بحث، تنها مطلبی را که ثابت می‌کند، آن است که صفات مذکور در مورد حاکم باعث نفوذ و باعث تقدّم حکم او می‌گردد و این که صفات مزبور در راوی باعث ترجیح روایت راوی بشود، از مقبوله استفاده نخواهد شد.

بنا بر این مقبوله حنظله شاهد و دلیل برای مطلب مورد بحث (مرجّحیت صفات راوی برای باب تعارض) نمی‌باشد و یَشْهَدُ لِذَٰلِکَ... شاهد مطلب مزبور این است که در مقبوله، افقهیّت در ردیف اعدلیّت و اصدقیّت و... بعنوان مرجّح شناخته شده است در صورتی که مسئله افقهیّت ربطی به ترجیح ندارد یعنی مسئله افقهیّت باتفاق همه علماء باعث ترجیح روایت نمی‌شود.

کوتاه سخن، مقبوله حنظله در مقام بیان امتیازات و برتریهای دو نفر حاکم نسبت به همدیگر، می‌باشد نه در مقام بیان مرجّحات روایات متعارضه.

نَعَمْ أَنَّ الْمَقْبُولَةَ إِنْتَقَلَتْ بَعْدَ ذَٰلِکَ التَّرْجِیحِ لِلرَّوَايَةِ... آری مقبوله مورد نظر، پس از بیان صفات قاضی، (که در نفوذ حکم او اثر دارد و باعث تقدّم حکم قاضی بر حکم قاضی دیگر می‌شود) به بیان مرجّحات روایات متعارضه منتقل شده است و اولین مرجّحی را که در مورد روایت، بیان فرموده است، ترجیح بشهرت است که روایت مشهور نسبت به روایت غیر مشهور، ترجیح دارد و راجع به ترجیح بشهرت بحث خواهد آمد.

وَعَلَيْهِ، فَالْمَقْبُولَةُ لَا دَلِيلَ فِيهَا... نتیجه سخن این است در مقبوله حنظله، دلیلی بر این که صفات راوی، یکی از مرجّحات باب تعارض باشد، وجود ندارد.

ان الروايات التي ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة المشار اليهما سابقا. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جدا، لانها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب (غوالي اللآلي). وقد طعن صاحب (الحدائق) في التأليف والمؤلف اذ قال ج ١ ص ٩٩: «فانا لم نقف عليها في غير كتاب غوالي اللآلي، مع ما هي عليه من الرفع والارسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها».

اذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة في الباب المقبولة التي قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذي هو من اصحاب الاجماع، أي الذين اجمع العصاة على تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم^(١). واليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر.

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي به حكما المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان

شاهد دیگر: وَ يُؤَيَّدُ هَذَا الْإِسْتِنَاجُ... مؤيد نتیجه گیری مذکور، آن است که صاحب کتاب کافی، (مرحوم کلینی) ترجیح به صفات راوی را، به عنوان یکی از مرجحات باب تعارض، در مقدمه کتابش متذکر نشده است.

بنا بر این «صفات راوی» از کرسی مرجح بودن برای روایات متعارضه، بزیر افکنده شد و تا بحال تعداد مرجحات باب تعارض، به ۳ تا تقلیل یافت.

١- الکافی ج ١ ص ٦٧، والفقیه المطبوع بطهران سنة ١٣٧٦ ص ٢١٨ والتهذيب في باب الزيادات من كتاب

المجمع عليه لا ريب فيه. وانما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله. قال رسول الله ﷺ: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما^(١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟
قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.
قلت: جعلت فداك! أرأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم، بأي الخبرين يؤخذ؟
قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعا؟
قال: انظر الى ما هم اليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر.
قلت: فان وافق حكاهم الخبرين جميعا؟
قال: اذا كان ذلك فأرجه (وفي بعض النسخ: فأرجئه) حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.
انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الراويين ولكن لما كان الحكم والفتوى في الصدر الاول يقعان بنص الاحاديث، لأنهما يقعان بتعبير من الحاكم او المفتي كالصور المتأخرة استنباطا من الاحاديث - تعرضت هذه المقبولة للرواية والراوي لارتباط الرواية بالحكم. ومن هنا استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير انه - مع ذلك - لا يجعلها شاهدا على ما نحن فيه. والسرف في ذلك واضح

لأن اعتبار شيء في الراوي بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم في مقام نفوذ حكمه، لا في مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه (أفقه) في عرض كونه أعدل وأصدق في الحديث. ولا ربط للافقية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية. نعم ان المقبولة انتقلت بعد ذلك الى الترجيح للرواية بما هي رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. وأما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتي الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج أن صاحب الكافي لم يذكر في مقدمة كتابه الترجيح بصفات الراوي.



۳- الترجيح بالشهرة: (الترجيح بكونه راوياً)

۱- در صفحه ۲۶۶ کتاب اصول فقه راجع به شهرت بحث نمودیم و در آنجا وعده دادیم که در مبحث تعادل و ترجیح در این زمینه بحث خواهیم نمود و ماحصل مطلب راجع به شهرت با توجه به مبحث سابق و لاحق، از این قرار است: **شهرت بر سه قسم است:**

۱- شهرت روائی آن است که مثلاً فلان روایت را اکثر علماء و محدثین نقل نموده‌اند.

۲- شهرت عملی آن است که اکثر علماء طبق فلان روایتی عمل نموده‌اند.

۳- شهرت فتوائی آن است که اکثر علماء در یک حکمی اتفاق نظر دارند و طبق آن، فتوا داده‌اند و مدرک فتوای آنها نامعلوم می‌باشد یعنی فتوای علماء نباید مبتنی بر روایت و حدیثی باشد و الا از شهرت فتوائی بودن، خارج می‌شود (راجع به شهرت فتوائی در سابق مفصلاً بحث نمودیم و ثابت کردیم که ظناً حاصل از شهرت فتوائی،

حجّیت ندارد و دلیلی بر اعتبار آن نداریم و از محلّ بحث ما بیرون می باشد (به صفحه ۳۶۸ شرح فارسی جلد ۲ مراجعه نمایید) و فعلا قسم اوّل و دوّم (شهره روایی و شهره عملی) مورد بحث است که آیا این دو قسم شهره می توانند مرجّح یکی از روایات متعارض باشند یا نه؟

مرحوم مظفر ابتداءً همین دو قسم شهره (روایی و عملی) را معرفی می نماید و سپس در مورد آن دو، اظهار نظر می فرماید: (وَالشَّهْرَةُ الْمُرَجَّحَةُ عَلَى نَحْوَيْنِ...)

نحو اوّل: شهره عملی که یک قسم از شهره فتوایی است به این معنا که اکثر علماء طبق روایتی عمل نموده اند و آن روایت از جهت عمل به آن، مشهور شده است. نحو دوّم: شهره روایتی که روایتی را اکثر رواة و علماء نقل کرده اند ولی عمل بر طبق آن نکرده اند و از جهت نقل، مشهور شده است.

اما شهره عملی: در مورد این که شهره عملی باعث ترجیح روایت بشود، اخبار و روایاتی وارد نشده است یعنی دلیل از اخبار علاج، بر این که شهره عملی باعث ترجیح بشود، در اختیار نداریم بنا بر این اگر قائل به مرجّحیت آن بشویم از نظر اخبار علاجیه مدرکی نداریم ولی از جهت این که شهره عملی، باعث اقریبّت الی الواقع می شود (به این معنا که شهره عملی باعث می شود که روایت مورد شهره، اقرب الی الواقع باشد) می توانیم آن را مرجّح بدانیم و روی این «مبنا» هر چیزی که باعث اقریبّت روایت، الی الواقع بشود، مرجّح خواهد بود.

غایة الأمر... نهایت امر این است که مرجّحیت شهره عملی، دو تا شرط دارد: شرط اوّل: این است که عمل و فتوای علماء، مستند به روایت بوده و این استناد باید از معروفیت برخوردار باشد و در این صورت روایت مزبور بتوسط شهره عملی، نسبت به روایت معارض، ترجیح خواهد داشت.

شرط دوّم: آن است که شهره عملی در عصر ائمّه (ع) و یا در عصر نزدیک ائمّه (ع) باید واقع شده باشد (الَّذِي تَمَّ فِيهِ جَمْعُ الْأَخْبَارِ وَ تَحْقِيقُهَا...) در عصر نزدیک عصر ائمّه (ع) روایات جمع آوری شده و مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته و از

حالت پراکندگی خارج شده‌اند.

شهره عملی کذائی باعث ترجیح روایت خواهد شد کوتاه سخن شهره عملی با دو شرط مذکور، باعث ترجیح روایت می‌شود البته مرجحیت شهره عملی نه از باب آن که اخبار علاج دلالت بر آن داشته باشد بلکه بخاطر مناط اقربیت الی الواقع خواهد بود.

بنا بر این مرجح بودن شهره عملی جزء مرجحات منصوبه محسوب نخواهد شد. **أَمَّا مِنْ جِهَةِ جَبْرِ الشُّهْرَةِ لِلْخَبَرِ الضَّعِيفِ...** مرحوم مظفر از عبارت مزبور تا (و اما الثانیة...) در طی ۶ سطر خارج از ما نحن فيه بحث می‌نماید یعنی شهره عملی کارایی دیگری ندارد آن است که باعث جبران ضعف روایت ضعیف می‌شود مثلاً روایتی است از نظر سند ضعیف است و معارضی ندارد و لکن «شهره عملی» را همراه دارد، شهره عملی ضعف سند آن را، جبران می‌نماید و باعث می‌شود که وثوق و اعتماد و اطمینان، نسبت به صدور آن روایت، معطوف شود (و بِالْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ إِعْرَاضُ الْأَصْحَابِ...) اگر روایتی از نظر سند، قوی باشد، اعراض و عدم توجه اصحاب به آن و همراه نداشتن «شهره عملی»، باعث و هن و ضعف آن روایت می‌شود.

وَأَمَّا الثَّانِيَّةُ وَ هِيَ الشُّهْرَةُ فِي الرِّوَايَةِ... قسم دوم شهره که «شهره روایتی» است باعث ترجیح روایت می‌شود و اگر یکی از دو روایت متعارض، از شهره مزبور برخوردار باشد دارای مرجح بوده و نسبت به دیگری ترجیح داده خواهد شد مرجحیت شهره روایتی دو تا مدرک دارد:

۱- **فَإِنْ أَجْمَعَ الْمُحَقِّقِينَ قَائِمٌ...** ص ۵۵۶، س ۷.

اجماع محققین از علماء بر آن است که شهره روایتی باعث ترجیح روایت در باب تعارض می‌شود.

۲- **وَقَدْ دَلَّتْ عَلَيْهِ الْمَقْبُولَةُ الْمُتَقَدِّمَةُ...**

از روایت مقبوله حنظله استفاده می‌شود که یکی از مرجحات باب تعارض «شهره روایتی» است یعنی روایتی که مُجْمَعٌ عَلَيْهِ است و از نظر اکثر علماء و رُوَاة، مشهور

تقدم ۱۳۵۸ ان الشهرة ليست حجة في نفسها، وأما اذا كانت مرجحة للرواية - على القول به - فلا ينافي عدم حجيتها في نفسها.

والشهرة المرجحة على نحوين: شهرة عملية وهي الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة في الرواية وان لم يكن العمل على طبقها مشهوراً.

أما (الاولى) فلم يرد فيها من الاخبار ما يدل على الترجيح بها، فاذا قلنا بالترجح بها، فلا بد أن يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الاقربية الى الواقع، على ما سيأتي وجهه، غاية الامر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

- ۱- ان يعرف استناد الفتوى اليها، اذ لا يكفي مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية في الوثوق باقربيتها الى الواقع.
- ۲- أن تكون الشهرة العملية قديمة، أي واقعة في عصر الائمة او العصر الذي

است و اكثر آن را نقل نموده اند، نسبت به روایت معارض خود، ترجیح دارد.

وَالْمُقْصُودُ مِنَ (الْمُجْمَعِ عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ...

منظور از «مُجْمَعٌ عَلَيْهِ» در روایت مقبوله حنظله، «مشهور» بودن روایت است چه آن که راوی بدنبال فرمایش امام (ع) (المجمع عليه من اصحابك...) می گوید:

(فَإِنْ كَانَ الْخَبَرَانِ عَنْكُمَا مَشْهُورَيْنِ) از تعبیر «مشهورین» معلوم می شود که مراد امام (ع) از «مُجْمَعٌ عَلَيْهِ» شهرة، است و راوی از لفظ «مُجْمَعٌ عَلَيْهِ» شهرة را فهمیده و لذا سؤال می کند: اگر هر دو روایت، مشهور باشد چه باید کرد؟ و معنی ندارد که از کلمه (شهرة و مشهور) «اجماع» اراده شود.

نتیجه: شهرة روایتی یکی از مرجحات باب تعارض است و دارای دو تا مدرک می باشد یکی اجماع محققین، دیگری روایت مقبوله حنظله. ^{۵۵۶} **قوله و يقال من لا**

ماحصل اعتراض این است که مسئله «شهرة روایتی» در مقبوله حنظله، مربوط به روایتی است که در مقابل روایت شاذ و نادر، قرار گرفته است و شهرة روایتی باعث می شود که روایت مورد شهرة، مقطوع الصدور و یا لا أقل موثوق الصدور باشد و نسبت به روایت «شاذ و نادر» که معارض روایت مشهور است، قطع و یا

یلیه الذی تم فیہ جمع الاخبار و تحقیقها. أما الشهرة في العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية في مقام التعارض، أما من جهة جبر

و ثوق به عدم صدور آن از امام (ع) داریم و ادله حجّیت خبر واحد شامل آن نمی شود و بکلی از حجّیت و اعتبار، ساقط خواهد بود (وَ عَلَيْهِ فَيَخْرُجُ...) بنا بر این هر دو روایت از محلّ بحث خارج می باشند چه آن که بحث ما راجع به تعارض دو روایتی است که هر دو با قطع نظر از تعارض، حجّیت داشته باشند و یکی از آنها دارای مرجّح باشد و در حالیکه روایت شاذّ و نادر، حجّیت ندارد و لذا دو روایت «حجّة» و «لا حجّة»، رو در روی هم قرار گرفته و مسئله شهرة، روایت «حجّة» را از «لا حجّة»، جدا می سازد و از بحث تعارض، بیرون خواهد بود برای این که بین «حجّة» و «لا حجّة»، تعارضی وجود ندارد.

و الْجَوَابُ... آری اگر نسبت به روایت «شاذّ و نادر»، قطع بعدم صدور آن داشته باشیم، اشکال وارد است و ماجرأ، از باب تعارض، خارج می شود و لکن نسبت به روایت شاذّ و نادر، قطع به عدم صدور نداریم و بلکه تنها و ثوق بعدم صدور روایت شاذّ و نادر، و به صدور روایت مشهور داریم و و ثوق به عدم صدور، باعث نمی شود که روایت «شاذّ»، مشمول ادله حجّیت خبر واحد نباشد.

بنا بر این روایت «شاذّ و نادر»، مشمول ادله حجّیت، می باشد چه آن که در روایت مقبولة راوی می گوید، (قَدَرُوا أَهْمًا الثَّقَاتُ....) «یعنی راوی «روایت مشهور» و «روایت شاذّ»، از ثَقَات هستند.»

و لکن بخاطر روایت مشهور که معارض روایت شاذّ است، ظنّ فعلی و و ثوق فعلی، نسبت به روایت شاذّ نداریم و در حجّیت خبر ثقه، حصول ظنّ فعلی و و ثوق فعلی و همچنین عدم حصول ظنّ بر خلاف، شرط نخواهد بود.

بنا بر این روایت شاذّ و نادر در محلّ بحث، دارای حجّیت است و با روایت مشهور به معارضه بر خواسته است و منتهی شهرة روایت مشهور، باعث ترجیح روایت مشهور شده و بخاطر مرجّح، بر روایت شاذّ و نادر، مقدّم گردیده و بالآخره ماجرأ، از باب تعارض بیرون نخواهد بود فَتَأْمَلْ وَ اغْتَنِمْ.

الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق أنها جابرة له اذا كانت قديمة أيضا، لأن العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط في حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك اعراض الاصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان راويه ثقة وكان قوي السند، بل كلما قوي سند الخبر فأعرض عنه الاصحاب كان ذلك اكثر دلالة على وهنه.

وأما (الثانية)، وهي الشهرة في الرواية - فان اجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها (فان المجمع عليه لا ريب فيه). والمقصود من (المجمع عليه) المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، اذ عقبه بالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لأن يراد من الشهرة الاجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية في عصر الائمة يوجب كون الخبر مقطوع الصدور، وعلى الاقل يوجب كونه موثوقا بصدوره. واذا كان كذلك فالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم او موثوق بعدمه، فلا تعمه أدلة حجية الخبر. وعليه فيخرج اقتضاء الشهرة في الرواية عن مسألة ترجيح احدي الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة.

والجواب: إن الشاذ المقطوع العدم لا يدخل في مسألتنا قطعا، وأما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضه، فلا يضر ذلك في كونه مشمولا لأدلة حجية الخبر، لأن الظاهر كفاية وثاقة الراوي في قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلي بخبره. وقد تقدم في حجية خبر الثقة انه لا يشترط حصول الظن الفعلي به ولا عدم الظن بخلافه.

۴- الترجیح بموافقة الكتاب: (۱)

۱- چهارمین مرجح از مرجحات منصوبه، موافقت با کتاب (قرآن مجید) می باشد که اگر یکی از دو روایت متعارض، موافق با کتاب الله باشد، نسبت به دیگری، حق تقدّم را بخود اختصاص می دهد.

در رابطه با مسئله ترجیح به موافقت کتاب، روایات فراوانی در دست رس می باشد یکی از آنها مقبوله حنظله است و دومی روایت حسن بن جهم است که تحت عنوان شماره ۱ در مسئله تخییر جلد ۲ کتاب اصول فقه و شرح فارسی بیان گردید.

در صدر روایت این چنین آمده است: (قُلْتُ لَهُ تَجِیثُنَا الْأَحَادِيثُ...) راوی خطاب به امام (ع) می گوید احادیثی از شما برای ما نقل می شود و با هم اختلاف و تعارض دارند؟

امام (ع) در جواب می فرماید احادیث متعارض را با کتاب و سنت مقایسه نما، هر کدام با کتاب و سنت شبیه باشد معلوم می شود که از ما و از گفته های ما خواهد بود و اگر شباهتی با کتاب و سنت نداشته باشد معلوم می گردد که از ما نخواهد بود. از فرمایش امام (ع) کاملاً پیداست که موافقت با کتاب باعث ترجیح روایت می باشد.

قَالَ فِي الْكِفَايَةِ: (إِنَّ فِي كَوْنِ أَخْبَارٍ مُوَافِقَةِ الْكِتَابِ...) از فرمایش صاحب کفایه اشکال و شبهه ای در زمینه مرجح بودن «موافقت کتاب و مخالفت با عامّه» استفاده می شود و استاد مظفر از شبهه مزبور پاسخ می دهد ماحصل شبهه از این قرار است:

در مباحث گذشته کراراً یادآور شدیم که مسئله تعارض و داستان ترجیح در باب تعارض، زمانی مطرح است که حجّیت هر دو روایت متعارض، محرز باشد بنابراین اخباری که بیانگر ترجیح دو روایت معتبر باشند، داخل در بحث تعارض و ترجیح، می باشند و اما اخباری که بیانگر اصل حجّیت یکی از دو روایت متعارض، باشد از محلّ بحث بیرون است به سخن دیگر ما در صدد ترجیح احد الحجّتین بر دیگری هستیم، نه در صدد تمیز «حجّة» را از «لا حجّة» صاحب کفایه می خواهد بفرماید که

موافقت کتاب و مخالفت عامّه، باعث تمیز و جدا سازی، حجة از «لا حجة» است نه باعث ترجیح «احد الحجتین» بر دیگری چه آن که روایت مخالف کتاب و موافق با عامّه، اصلاً حجّیت و اعتباری ندارد.

شاهد مطلب، تعبیراتی است که در اخبار مربوطه، وارد شده‌اند مانند «أَنَّهُ زُخْرَفٌ» و «بَاطِلٌ» «لَيْسَ بِشَيْءٍ» «وَلَمْ نَقُلْهُ» و در بعضی روایات دستور داده است که روایت مخالف کتاب و موافق عامّه، را به دیوار بزنید (که پَچَه وَاز کُنَه) از تعبیرات مذکور معلوم می‌شود که روایت مخالف قرآن، و موافق عامّه، اصلاً اعتبار و حجّیتی ندارد و لذا توان و قدرت معارضه با روایت موافق کتاب و مخالفت عامّه، را نخواهد داشت بنا بر این مسئله موافقت با کتاب و مخالفت با عامّه، مربوط به باب تمیز «حجة» از «لا حجة» می‌باشد و ربطی به باب تعارض ندارد «زُخْرَفٌ»... (زُخْرَفُهُ) یعنی زشتش کرد، (زُخْرَفَ الْكَلَامِ) یعنی سخن را با حرف دروغ آراست.

أَقُولُ فِي مَسْئَلَةِ مُوَافَقَةِ الْكِتَابِ... ص: ۵۶، س: ۱۰.

ماحصل پاسخ از این قرار است: در مورد مسئله موافقت و مخالفت با کتاب دو طائفه اخبار موجود است:

طائفه اول: از ما نحن فيه خارجند و طبق فرمایش صاحب کفایه، مربوط به بیان قیاس و معیار اصل حجّیت می‌باشد و به باب تعارض ربطی ندارد و آنها اخباری است که تعبیرات ذکر شده، در آنها به کار رفته است که عدم حجّیت روایت مخالف کتاب را، باثبات می‌رسانند.

به سخن دیگر مخالفت کتاب بر دو قسم است:

۱- مخالفت با نصّ و تصریح کتاب عزیز: (مثلاً آیه‌ای صریحاً می‌گوید فلان عمل واجب است و روایتی می‌گوید واجب نیست این نوع از مخالفت (که طائفه اول از اخبار بیان گر آن می‌باشند) باعث سقوط روایت مخالف، از حجّیت و اعتبار، خواهد شد.

۲- قسم دوم از مخالفت، مخالفت با ظاهر کتاب است مثلاً آیه (خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...) ظهور در حلّیت همه چیز دارد و اگر روایتی دلالت

بر حرمت فلان شیء نماید، تنها با ظهور کتاب مخالفت نموده و مخالفت با ظهور کتاب باعث، سقوط از حجّیت نخواهد شد.

طائفه دوم: از اخبار در مقام ترجیح احد الحجّتين المتعارضتين می باشد در این طائفه از روایات، تعبیرات «زُخْرُف» و غیر ذالک، که علامت عدم حجّیت خبر که مخالف با کتاب است، وجود ندارد.

بعبارت دیگر طائفه دوم از روایات، بیانگر مخالفت ظاهری می باشد که اگر روایتی با ظاهر کتاب مخالفت داشت، از اعتبار و حجّیت ساقط نخواهد بود، بنا بر این طائفه دوم از روایات، داخل در مانحن فیه می باشد و در صدد بیان ترجیح یکی از حجّتين بر دیگری خواهد بود به این معنا که اگر یکی از دو روایت متعارض با ظاهر کتاب مخالفت داشته باشد و دیگری چنین مخالفتی نداشته باشد روایت غیر مخالف، دارای مرجّح است و حق تقدّم دارد و اگر مسئله تعارض در کار نبود هر دو روایت مذکور اعتبار و حجّیت داشتند و قابل عمل بودند.

شاهد مطلب: (إِذَا الْأَمْرُ بِالْأَخْذِ بِالْمُوَافِقِ وَ تَرْكِ الْمُخَالَفِ وَقَعَ فِي الْمَقْبُولَةِ...

در روایت مقبوله چنین آمده است (که راوی سئوال می کند هر دو روایت مشهورند و هر دو روایت را راویان ثقه، نقل نموده اند و سپس راوی فرض می کند که هر دو روایت موافق کتاب است). از تعبیرات مذکور معلوم می شود که هر دو روایت حجّیت دارند و ثانیاً استفاده می شود که مراد از مخالفت کتاب، مخالفت ظاهری است چه آن که اگر مراد از مخالفت، مخالفت با نصّ کتاب باشد غیر معقول است که دو تا آیه بر خلاف و ضدّ هم، نصّ و تصریح داشته باشد.

كُلُّ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ... کوتاه سخن تعبیرات مزبور شاهد بسیار زنده ای است که مراد از مخالفت با کتاب، مخالفت ظاهری می باشد و مخالفت ظاهری باعث سقوط از حجّیت نخواهد بود.

(وَيَشْهَدُ لِمَا قُلْنَا أَيْضاً...) شاهد دیگر جمله ای است که در روایت شماره ۱ باب تخیر آمده (فان كان يشبههما) اگر روایت با نصّ صریح کتاب موافق باشد عین

في ذلك روايات كثيرة: (منها) مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

و(منها) خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ۱) فقد جاء في صدره:

قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا؛ فان كان يشبههما

فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا.

قال في الكفاية: «ان في كون اخبار موافقة الكتاب او مخالفة القوم من اخبار

الباب نظراً؛ وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة

ما ورد في انه زخرف وباطل وليس بشيء او انه لم نقله او امر بطرحه على

الجدار...».

أقول: في مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الاخبار:

(الاولى) - في بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا في مقام المعارضة بغيره،

وهي التي ورد فيها التعبيرات المذكورة في الكفاية: انه زخرف وباطل... الى آخره.

فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذي يصح وصفه

بأنه زخرف وباطل ونحوهما.

كتاب است نه شبیه کتاب بنا بر این از تعبیر به «یشبههما» معلوم می شود که مراد از

موافق بودن با کتاب موافقت ظاهری می باشد و مراد از مخالفت با کتاب، ایضاً

مخالفت ظاهری خواهد بود.

نتیجه: طائفه دوم: از اخبار مربوط به موافقت کتاب بیانگر مرجح باب تعارض

است یعنی موافقت با کتاب، یکی از مرجحات دلیلین متعارضین حُجَّتَيْنِ خواهد

بود.

«مؤلف»:

در همین روایت حسن بن جهم گر چه تعبیر «یشبههما» دارد و لکن تعبیر «فَلَيْسَ

مِنَّا» را هم دارد و تعبیر مذکور، چیزی کمتر از تعبیر «زُخْرُفٌ و امثال آن» نخواهد

داشت فتأمل.

(والثانية) في بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يرد فيها مثل تلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغي ان تحصل على المخالفة لظاهر الكتاب لالنص، لاسيما ان مورد بعضها مثل المقبولة في الخبر الذي لو كان وحده لأخذ به وانما المانع من الاخذ به وجود المعارض، اذ الامر بالاخذ بالموافق وترك المخالف وقع في المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معا للكتاب بعد ذلك اذ قال: «فان كان الفقيهان عرفا تحكمه من الكتاب والسنة». ولا يكون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متبائنين في الكتاب. كل ذلك يدل على أن المراد من مخالفة الكتاب في المقبولة مخالفة الظاهر لا النص. ويشهد لما قلناه أيضا ما جاء في خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة (يشبههما) يشير الى أن المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.



۵- مخالفة العامة: (۱)

مرکز تحقیق کتب و علوم اسلامی

۱- یکی از مرجحات منصوبه، «مخالفت عامه» است مثلاً دو تا روایت داریم یکی می گوید قرائت سوره های عزائم در نماز جائز نیست و دیگری می گوید جائز است و علماء سنّی قرائت عزائم را در نماز جائز می دانند روایتی که قرائت عزائم را در نماز جائز نمی داند دارای مرجح می باشد.

استاد مظفر راجع به مرجحیت «مخالفت با عامه» سه تا مدرک را خاطر نشان می نماید دو تای آنها را مردود می شناسد و تنها مدرک سوّم را مورد پذیرش قرار خواهد داد.

۱- اخباری که به طور اطلاق به اخذ روایت مخالف عامه و ترک روایت موافق با عامه، دستور می دهند همه آنها در رساله منسوب به «قطب راوندی» (که از اجلا و شخصیت های مورد قبول اهل علم رجال می باشد) نقل شده اند و فاضل نراقی، فرموده است که رساله مزبور از تألیفات قطب راوندی نمی باشد و بطور شایع ثابت نشده است که رساله مشتمل بر اخبار مورد بحث، از «قطب راوندی» باشد بنا بر این

إن الاخبار المطلقة الآمرة بالاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقها كلها منقولة عن رسالة للقطب الراوندي، وقد نقل عن الفاضل النراقي انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً فلا حجة فيما نقل عنه.

وهناك رواية مرسله عن الاحتجاج تقدمت في رقم (۱۰) لا حجة فيها لضعفها بالارسال. فينحصر الدليل في (المقبولة) المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريباً

روایات رساله مزبور، اعتباری ندارد و بعنوان مدرک، برای مرجحیت «مخالفت با عامه» مورد قبول نخواهد بود.

۲- مدرک دوم روایت شماره ۱۰ از اخبار تخییر است و مرجحیت مخالفت با عامه از روایت مذکور استفاده می شود.

در سابق بیان کردیم که روایت مذکور مرسله است و از جهت ارسال، مواجه با ضعف سند می باشد.

۳- **فَيَنْحَصِرُ الدَّلِيلُ فِي الْمَقْبُولَةِ...** تنها مدرک برای مرجحیت «مخالفت عامه» همان مقبوله حنظله است که دلالت بر ترجیح دارد و مربوط به باب «تمیز حجة از لا حجة» نمی باشد چه آن که مقبوله حنظله در این که روایت مخالف عامه، نسبت به روایت موافق عامه بعد از فرض حجیت هر دو روایت، ترجیح دارد، ظهور خواهد داشت بنا بر این مرجحیت «مخالفت با عامه»، در باب تعارض، با مدرک مقبوله حنظله، مورد قبول واقع می شود و قول «قیل» مبنی بر این که مقبوله حنظله در صدد تمیز حجة از لا حجة است، مبنا و اساس ندارد.

و النتيجة: از مباحث گذشته تحت عنوان (الْمَقَامُ الْأَوَّلُ الْمُرَجِّحاتِ الْخَمْسَةِ) این چنین نتیجه می گیریم که مستفاد از اخبار ترجیح، آن است که مرجحات باب تعارض سه تا است: (۱- شهرة، ۲- موافقة کتاب و سنة، ۳- مخالفت عامه) و هر کدام از مرجحات ثلاثه، از اخبار و روایات، مدرک داشتند و مسئله اُحْدَثُ زَمَاناً و صفات راوی، فاقد مدرک بودند و لذا از مقام (مرجح بودن باب تعارض) عزل و از پشت میز «ریاست ترجیح دادن»، بیرون رانده شدند.

(الْمَقَامُ الثَّانِي فِي الْمُفَاضِلَةِ بَيْنَ الْمُرَجِّحاتِ)

ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين في انفسهما، فتدل على الترجيح لاعلى التمييز كما قيل.

والنتيجة: ان المستفاد من الاخبار ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني في مقدمة الكافي.

المقام الثاني - في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها^(۱) ترجع الى ثلاث نواح لا تخرج عنها:

۱- مقام اول راجع به اصل مشخص نمون مرجحات باب تعارض، بود که شهرة و موافقت با کتاب و مخالفت با عامه، بعنوان مرجحات باب تعارض، مورد تصویب واقع شد در مقام ثانی، راجع به فضیلت و برتری هر یک از مرجحات، نسبت به دیگری بحث می شود و استاد مظفر پیش از ورود در اصل بحث، نحوه کارایی مرجحات را که شیخ (ره) در رسائل ذکر نموده در طی ۱۳ سطر بیان می فرماید و ماحصل مطلب از این قرار است:

بعضی از مرجحات، مربوط به صدور روایت است که روایت ذی مرجح از نظر صدور از امام (ع)، نسبت به صدور روایت معارض خود، اقرب الی الواقع است مثلاً موافقت با مشهور و یا صفات راوی (بر فرضی که صفات راوی را مرجح باب تعارض، بدانیم که مرجح ندانستیم) باعث می شود که روایت مشهور از نظر صدور از امام (ع) اقرب و نزدیکتر به واقع باشد نام مرجح مذکور (مرجح صدوری) می باشد.

و بعضی از مرجحات، روایت را از نظر جهت صدور ترجیح می دهد مثلاً مخالفت با عامه، باعث می شود که روایت ذی مرجح، فقط برای بیان حکم واقعی، صادر شده است و بخاطر تقیه و چیزهای دیگر نبوده است چه آن که در روایت مخالف عامه، احتمال تقیه، محکوم به بطلان است و صدور آن برای بیان حکم واقعی، نسبت به روایت موافق با عامه، اقرب الی الواقع خواهد بود. اسم این مرجح،

۱- ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى (المرجح الصدوري)، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الراوي.

۲- ما يكون مرجحاً لجهة الصدور، ويسمى (المرجح الجهتي)، فان صدور الخبر - المعلوم الصدور حقيقة او تعبداً - قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية او غيرها من مصالح اظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما اذا كان الخبر مخالفاً للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم أن صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لانه لا يحتمل فيه اظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر.

۳- ما يكون مرجحاً للمضمون، ويسمى (المرجح المضموني). وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، اذ يكون مضمون الخبر موافق أقرب الى الواقع في النظر. وقد وقع الكلام في هذه المرجحات ^(۱) انها مترتبة عند التعارض بينها أو أنها في



(مرجح جهتی) می باشد. مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

و بعضی از مرجحات، کاری به صدور و جهت صدور، ندارد و تنها مضمون روایت را تقویت می نماید مثلاً موافقت با کتاب و سنت، باعث می شود که روایت موافق، از نظر مضمون «اقرّب الى الواقع» است و روایت مخالف کتاب، از چنین اقریبیتی برخوردار نمی باشد. و نام این مرجح (مرجح مضمونی) می باشد.

۱- از این عبارت وارد اصل بحث می شود که بین علماء نزاع شده است:

مرجحات مذکور، اگر در موردی با هم تعارض نمایند (مثلاً یکی از دو روایت متعارض، موافق شهره است و دیگری، مخالف عامّه است) آیا مترتب همديگر می باشد؟

یعنی بعضی از مرجحات، دارای فضیلت و برتری هستند که تا آن مرجح وجود داشته باشد نوبت به دیگری نمی رسد یعنی مانند وضوء و تیمم خواهد بود؟ و یا آن که همه مرجحات مورد قبول، در عرض هم هستند و هیچ یک بر دیگری فضیلت و برتری ندارد؟

چهار قول موجود است:

(الاول) قول اول مربوط به مرحوم آخوند می باشد او در مورد مرجحات، امتیاز و فضیلتی برای یکی نسبت به دیگری قائل نمی باشد و معتقد است که همه مرجحات در عرض هم قرار دارند بنا بر این اگر یکی از دو روایت متعارض، دارای مرجحی باشد مانند موافقت کتاب و دیگری مرجح دیگری مانند مخالفت عامه، داشته باشد. در این فرض ما بین مرجحین (نه فی ما بین روایتین) تراحم بوجود می آید (همان طوری که در سابق در مقام فرق بین تراحم و تعارض گفتیم تراحم در مقام امثال است) و در فرض مزبور امر دائر است بین این که مکلف به یکی از دو مرجح عمل نماید و به هر دو مرجح نمی تواند عمل نماید لذا قواعد باب تراحم، جاری می گردد اگر یکی از دو مرجح، از نظر مناط قوی بود، مقدم بر دیگری می باشد مانند انقاد شخص عالم که برتری دارد بر انقاد شخص جاهل.

و اگر هیچ یک اقوی مناطاً نبود مسئله تخییر پیش می آید و مکلف مخیر است طبق هر یکی از دو مرجح مزاحم، عمل نماید.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

(مؤلف)

صاحب کفایه برای مدّعی خود این چنین استدلال نموده است: «اخبار و روایات ترجیح، اطلاق دارند و ناظر به بیان ترتیب بین مرجحات باب تعارض نمی باشند و بلکه در صدد بیان اصل ترجیح بوده (یعنی هذا مرجح و ذاک مرجح) بنا بر این التزام بر عایت ترتیب بین مرجحات، دلیل و وجهی نخواهد داشت».

الثانی آنها مُتَرَتِّبَةٌ... وحید بهبهانی معتقد است که مرجحات از امور مترتبه می باشند یعنی بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر، فضیلت و برتری دارد تا مرجح ذی فضیلت باشد نوبت به مرجح دیگر نمی رسد (شمع اگر پنهان شود شب پره بازیگری میدان شود...) بنا بر این «مخالفت عامه» که مرجح جهتی می باشد اولی به تقدّم است بر «شهرة» که مرجح صدوری می باشد.

مثلاً: یکی از دو روایت متعارض، مخالف با عامه است و روایت متعارض آن که موافق عامه است دارای مرجح دیگری است یعنی از شهرة روایتی برخوردار است در این فرض، مخالفت عامه اولی به تقدّم است.

(مؤلف)

مرحوم بهبهانی برای اثبات مدعای خود که قول دوم باشد این چنین استدلال نموده است: اگر أَخَذَ الْمُتَعَارِضِينَ مَخَالَفَ عَامَهُ باشد و دیگری موافق عامه باشد یقین داریم که روایت موافق با عامه یا اصلاً از معصوم (ع) صادر نشده است و یا آنکه از باب تَقِيَّه صادر شده است و لذا روایت مخالف عامه نسبت به روایت مشهور و موافق عامه برتری خواهد داشت.

الثَّالِثُ أَنَّهَا مُتَرَتِّبَةٌ وَلَكِنْ عَلَى الْعَكْسِ مِنَ الْأَوَّلِ... مرحوم نائینی و جماعتی معتقد به ترتیب مرجحات هستند منتهی بر عکس قول بهبهانی یعنی مرجح صدوری «شهره» اولی به تقدم است نسبت به مرجح «جهتی» (مخالفت با عامه) مثلاً یکی از دو روایت متعارض مشهور است و موافق با عامه و دیگری شاذ و نادر است و مخالف با عامه است روایت مشهور اولی بتقدم خواهد بود.

(مؤلف)

مرحوم نائینی برای مدعای خود این چنین استدلال نموده است: «اعتبار مرجح جهتی متفرع بر اعتبار مرجح صدوری می باشد به عبارت دیگر مرجح صدوری اصل صدور روایت را از معصوم (ع) ثابت می نماید و تا اصل صدور محرز نباشد، نوبت بجهت صدور (برای بیان حکم واقعی و یا برای بیان حکم ظاهری) نخواهد رسید چنانچه اعتبار مرجح مضمونی، ایضاً متفرع بر اعتبار مرجح صدوری می باشد اولاً اصل صدور باید محرز باشد آنوقت است که نوبت به مرجح مضمونی (موافقت با کتاب) می رسد».

الرَّابِعُ أَنَّهَا مُتَرَتِّبَةٌ حَسَبُ مَا جَاءَ فِي الْمَقْبُولَةِ...

بعضی از علماء در مورد مرجحات قائل به ترتیب شده اند و لکن به همان ترتیبی که در روایت مقبوله حنظله مطرح شده است در روایت مقبوله اولاً شهره را و پس از آن موافقت با کتاب و سنت را و پس از آن مخالفت با عامه را بعنوان مرجح باب تعارض، قلمداد نموده است بنابراین شهره، حق تقدم بر «مرجح بعدی دراد و با نبودن شهره» موافقت کتاب حق تقدم بر مرجح سوّمی دارد بنابراین شهره از

فضیلت بیشتری برخوردار است و موافقت با کتاب و سنت از فضیلت کهنتری برخوردار می باشد و تنها بیچاره «مخالفت با عامه» از فضیلتی برخوردار نمی باشد و فقط از کنار فضیلت آباد عبور نموده و در مقابل دو مرجح قبلی حکم تیمم نسبت به وضوء و یا شب پره نسبت به نور خورشید را دارد.

وَفِي الْحَقِيقَةِ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَيْسَ بِمَنَاطٍ وَاحِدٍ... اختلاف مزبور در رابطه با ترتیبی بودن و عَرَضِی بودن مَرَجِّحات، مبتنی بر انگیزه های متعددی می باشد که بخاطر آنها اختلافات و اقوال متعدد بوجود آمده است.

مِنْهَا - أَنَّهُ يُبْتَنَى عَلَى الْقَوْلِ بِوُجُوبِ الْإِقْتِصَارِ...

اگر در مورد مَرَجِّحات قائل به اقتصار بشویم یعنی بگوئیم که مَرَجِّحات باب تعارض، منحصر به همان مَرَجِّحاتی است که در اخبار علاج مورد تصریح و نص واقع شده اند، (در مقابل قول به تعدی که خواهد آمد) در این فرض باید به «مدی» و اندازه دلالت اخبار، مراجعه شود که آیا از «اخبار» ترتیب استفاده می شود و یا عدم ترتیب و همچنین به نتیجه جمع عرفی بین اخبار باید مراجعه شود اخبار مَرَجِّحات در نحوه بیان مَرَجِّحات، اختلاف دارند باید بررسی نمائیم که نتیجه جمع عرفی بین اخبار، ترتیب است و یا عدم ترتیب.

در این زمینه علماء و بزرگان سخنان طولانی دارند که بررسی همه آنها وقت و زمان زیاد لازم دارد.

وَالَّذِي نَقُولُهُ عَلَى نَحْوِ الْإِقْتِصَارِ أَنَّهُ يَبْدُو مِنْ...

آن چه که از تتبع و بررسی اخبار استفاده می شود آن است که فی ما بین مَرَجِّحات، تفاضل و برتری وجود ندارد یعنی از خود اخباری که مَرَجِّحات را بیان می نماید فضیلت و برتری ثابت نمی شود (دَقَّتْ فرمایید) مبنای مرحوم مظفر، همان مبنای صاحب کفایه است که دلیل و وجه قول صاحب کفایه را نقل نمودیم).

وَيَشْهَدُ لِذَلِكَ إِقْتِصَارُ جُمْلَةٍ مِنْهَا... شاهد بر این که از اخبار و روایات فضیلت و برتری بعضی مَرَجِّحات بر دیگری، استفاده نمی شود آن است که «جُمْلَةُ مِنْهَا» عده ای از اخبار «عَلَى وَاحِدٍ مِنْهَا» بر یکی از مَرَجِّحات اکتفاء نموده است و ثانیاً

(ثُمَّ مَا جَمَعَ الْمُرْجَّحَاتِ مِنْهَا...) بعضی اخباری که بین مرّجّحات جمع نموده است مانند: مقبوله و مرفوعه (البته بر فرض قبول مرفوعه) همه مرّجّحات را ذکر نکرده است و ثالثاً: «كَمَا لَمْ تَتَّفِقْ فِي التَّرْتِيبِ بَيْنَهَا...» اخباری که بیانگر مرّجّحات هستند در ترتیب بین مرّجّحات اتفاق بیان ندارند بعضی از اخبار، مثلاً موافقت کتاب را مقدّم بر مخالفت عامّه ذکر کرده و بعضی از آنها برعکس.

(نَعَمْ أَنَّ الْمَقْبُولَةَ...) آری روایت مقبوله حنظله (که عمده روایتی است در باب مرّجّحات، و ما از مقبوله حنظله مرّجّحیت صفات راوی را استفاده نکردیم) شهرة را مقدّم از بقیه مرّجّحات ذکر نموده و معلوم می شود که «شهرة» نسبت به بقیه مرّجّحات اهمّیت بیشتری دارد ولی در رابطه با بقیه مرّجّحات از مقبوله استفاده نمی شود که بین آنها ترتیب برقرار است (كَيْفَ وَ قَدْ جَمَعْتَ...) چگونه ترتیب استفاده می شود در حالیکه در جواب امام (ع) از سؤال سائل (مبنی بر این که هر دو خبر از نظر شهرة مساوی می باشند) بین مرّجّحات جمع شده است یعنی امام (ع) در مقام پاسخ از سؤال مذکور، بین مرّجّحات جمع نموده است و همه را با یک چوب رانده است.

کوتاه سخن: استفاده ترتیب بین مرّجّحات را از اخبار، مشکل است و همان فرمایش صاحب کفایه قابل توجّه است که اخبار در مقام بیان اصل مرّجّح می باشد نه در مقام بیان ترتیب و فضیلت بعضی از مرّجّحات بر بعضی دیگر.

آری تنها برتری و تقدّم شهرة بر بقیه مرّجّحات از مقبوله حنظله استفاده می شود. **نتیجه** این شد که اگر قائل باقتصار مرّجّحات در مرّجّحات غیر منصّوصه در اخبار، بشویم مسئله ترتیب، از اخبار استفاده نمی شود.

وَ مِنْهَا أَنَّهُ يُبْتَنَى - بَعْدَ فَرَضِ الْقَوْلِ بِالتَّعَدِّي إِلَى غَيْرِ الْمُرْجَّحَاتِ الْمَنْصُوصَةِ...

اگر در مورد مرّجّحات، قول به تعدی را بپذیریم (یعنی مرّجّحات منحصر به مرّجّحات منصّوصه نیست بلکه هر چیزی که باعث ترجیح روایتی بر روایت دیگری بشود، جزء مرّجّحات می باشد) در این فرض (أَنَّهُ يُبْتَنَى... عَلَى أَنَّ

الْقَاعِدَةُ هَلْ تَقْتَضِي ...) خلاف مذکور مبتنی می شود بر این که مقتضای قاعده چه خواهد بود؟

سه احتمال موجود است:

۱- مقتضای قاعده آن است که مرجح صدوری مقدم بر مرجح جهنی می باشد.

۲- مرجح جهنی مقدم بر مرجح صدوری است.

۳- قاعده اقتضای هیچ یک از دو تقدم مذکور را ندارد.

بنابر احتمال سوم که قاعده اقتضای هیچ یک از تقدم مرجح را بر مرجح دیگری، نداشته باشد ماجرا داخل در باب تزاحم می شود به اقوایث مرجح، از نظر کشف مطابقت خبر با واقع، باید مراجعه شود که هر مرجحی از جهت مطابقت خبر با واقع، قوی باشد اولی بتقدم خواهد بود.

وَقَدْ أَصَرَّ شَيْخُنَا النَّائِبِيُّ أَعْلَى اللَّهِ دَرَجَتَهُ...

مرحوم شیخ نائینی استاد مرحوم مظفر، اصرار دارد بر این که مقتضای قاعده آن است که مرجح صدوری بر مرجح جهنی تقدم دارد و مبنا و دلیل مرحوم نائینی بر مطلب مذکور این است که اعتبار مرجح جهنی، مستتر اعتبار مرجح صدوری می باشد چه آنکه اولاً باید اصل صدور از امام (ع) محرز باشد آنوقت نوبت به این می رسد که صدور روایت به جهت بیان واقع بوده و یا به جهت تقیه بوده است و اگر صدور روایتی محرز نباشد، سخن گفتن از جهت صدور، معنایی نخواهد داشت.

بنا بر این اگر روایتی موافق با عامه باشد و در عین حال از شهره روایتی برخوردار باشد و روایت معارض آن شاذ و نادر باشد و در عین حال مخالف با عامه باشد، طبق اقتضای قاعده، خبر مشهور و موافق با عامه، ترجیح دارد و مقدم بر روایت شاذ و مخالف با عامه، خواهد بود چه آن که شهره، اصل صدور روایت را از امام (ع) ثابت نموده است و قاعده بر حجیت روایت مشهور حاکم است و روایت شاذ و نادر در عین حالی که مخالف عامه است حجیت فعلی ندارد و معنا ندارد که روایت شاذ و نادر را بخاطر مخالف بودنش با عامه بر بیان حکم واقعی حمل نماییم و روایت مشهور را بخاطر موافق بودنش با عامه بر بیان حکم تقیه ای حمل نماییم

عرض واحد، على أقوال:

(الاول) - انها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين واجدا لبعضها والخبر الآخر واجدا لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الاقوى مناطا، فان لم يكن احدهما اقوى مناطا تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية.

(الثاني) - انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي على غيره، فالمخالف للعامة اولى بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهورا. وهذا هو المنسوب الى الوحيد البهبهاني. (الثالث) - انها مترتبة، ولكن على العكس من الاول، أي انه يقدم المرجح الصدوري على غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب اليه شيخنا النائيني.

(الرابع) - انها مترتبة حسبما جاء في المقبولة أو في الروايات الاخرى، بأن يقدم - مثلا حسبما يظهر من المقبولة - المشهور فان تساويا في الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا في ذلك قدم ما يخالف العامة. وهناك أقوال أخرى لا فائدة في نقلها.

وفي الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى على اشياء: (منها) - انه يبتنى على القول بوجوب الاختصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع الى مدى دلالة أخبار الباب، والى ما ينبغي من الجمع بينها بالجمع العرفي فيما اختلفت فيه، وقد وقع في ذلك كلام طويل لكثير من الاعلام

چنین حملی معنا ندارد چه آن که اصل صدور روایت شاذ محرز نبوده و مورد حرف است و اما اصل صدور روایت مشهور محرز می باشد و مورد حرف نخواهد بود.

نتیجه: از نظر مرحوم نائینی طبق اقتضای قاعده مرجح صدوری (شهرة) نسبت به مرجح جهتی (مخالف با عامه) فضیلت و برتری دارد و دلیل مرحوم نائینی همان است که مرحوم مظفر، با عبارات مشکل بیان نمود و ما شرح دادیم و در صفحه ۵۷۵ هم یادآور شدیم.

يحتاج استقصاؤه الى كثير من الوقت.

والذي نقوله - على نحو الاختصار - : إنه يبدو من تتبع الاخبار إنه لا تفاضل في الترجيح بين الامور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها على واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة على تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها كلها؛ كما لم تتفق في الترتيب بينها.

نعم ان (المقبولة) - التي هي عمدتنا في الباب والتي لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم - ذكرت الشهرة اولا، ويظهر منها أن الشهرة اكثر أهمية من كل مرجح. واما باقي المرجحات فقد يقال لا يظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها في الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين في الشهرة.

وعلى كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الاخبار مشكل جدا ما عدا تقديم الشهرة على غيرها. (ومنها) انه يبتنى - بعد فرض القول بالتعدي الى غير المرجحات المنصوصة - على ان القاعدة هل تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي، او بالعكس، أو لا تقتضي شيئا منهما؟. وعلى التقدير الثالث لا بد ان يرجع الى اقوائية المرجح في الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون اقوى من هذه الجهة أيا كان فهو اولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائيني أعلى الله درجته على الاول، اي انه يرى ان القاعدة تقتضي تقديم المرجح الصدوري على المرجح الجهتي. وبنى ذلك على كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعي لا لغرض آخر يتفرع على فرض صدوره حقيقة^(١) او تبعا؛ لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعي او لبيان غيره. وعليه فاذا كان الخبر الموافق للعامة

١ - حقيقة ما نند روايت متواتر تعبداً ما نند خبر واحد كه با ادله حجيت خبر واحد تعبداً صدورش از امام (ع) ثابت می شود.

مشهورا وكان الخبر الشاذ مخالفا لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامّة، لان مقتضى الحكم بحجّة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقع، ليحمل المشهور على التقية، اذ لا تعبد بصدور الشاذ حينئذ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم^(۱) بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو

۱- مرحوم مظفر در طی ۲۴ سطر از مدّعا و دلیل مرحوم نائینی، پاسخ می دهد اصل مطلب تا حدودی واضح و روشن است و لکن عبارت کتاب و تطبیق، اصل مطلب را به آن، یک مقدار مشکل می باشد و اگر سخن این جانب (مؤلف) را حمل بر خود خواهی و احساس غرور و مبالغه گویی، و احيانا حمل بر توهين و جسارت بمقام شامخ اساتید و مدرّسین کتاب اصول فقه، نکنید می توانم بگویم که در فهم اصل مطلب و تطبیق آن را به ۲۴ سطر عبارت کتاب، بعضی از قدم ها دچار لغزش شده است.

(دقت فرمایید) اولاً اصل مطلب را بیان نموده و دوباره با ترجمه عبارت و ارجاع ضمائر و تجزیه و ترکیب بعضی از جملات، اصل مطلب را با عبارت کتاب تطبیق خواهیم نمود.

مرحوم نائینی «مدّعی» دارد و یک «دلیل».

مدّعا: مرجّح صدوری نسبت به مرجّح جهتی، فضیلت و برتری دارد.

دلیل: مرجّح صدوری اصل و اساس روایت (که صدور از معصوم (ع) باشد) را درست می نماید و مرجّح جهتی کاری به صدور و عدم صدور روایت از معصوم (ع) ندارد بلکه جهت صدور (بیان کننده حکم واقعی است نه حکم ظاهری) را ثابت می نماید و جهت صدور متفرّع بر اصل صدور است باصطلاح معروف: «ثَبَّتِ الْأَرْضَ ثُمَّ انْقَشَ...») اولاً باید اصل صدور ثابت شود و بعد از آن نوبت بحث از جهت صدور فرا می رسد.

مرحوم مظفر با تخریب استدلال استادش، بنای مدّعی او را منهدم می نماید و ماحصل فرمایش مرحوم مظفر این است:

در مورد خبریّن متعارضین که یکی مرجّح صدوری دارد و دیگری مرجّح جهتی

دارد، دو تا ماجرا و به تعبیر دیگر دو تا قضاوت و دو تا «حکم» و دو تا «داوری» موجود است:

۱- حکم کردن به این که خبر و روایت، به جهت بیان واقع و یا غیر واقع صادر شده است، بدون شک از نظر رتبه، متأخر از آن است که حکم به صدور روایت بشود. به سخن دیگر، حکم نمودن و داوری کردن راجع به جهت صدور (بیان واقع و یا تقیه) متوقف و متفرع بر اصل صدور است این مطلب مسلم و مورد قبول همگان است.

۲- حکم کردن بر این که مرجح جهتی متوقف و متفرع بر مرجح صدوری می باشد. آن چه که مسلم است مطلب شماره ۱ است و آن چه که مدّعی مرحوم نائینی است، مطلب شماره ۲ خواهد بود مطلب شماره یک که مسلم و مورد قبول است اولاً غیر از مدّعی نائینی است، و ثانیاً تلازم و ملازمه با مدّعی نائینی (ره) ندارد به عبارت واضح تر آن چه که مدّعی مرحوم نائینی است، مسلم و مورد قبول نیست و آن چه که مسلم و مورد قبول است مدّعی مرحوم نائینی نخواهد بود مطلب مسلم و مورد قبول (رُتبه حکم کردن به این که صدور روایت برای تقیه است و یا برای بیان واقع، متأخر از حکم کردن به این که روایت حقیقه و یا تعبداً از امام (ع) صادر شده است، می باشد) و این مطلب مسلم، بدون شک و بلکه بطور بداهت و ضرورت غیر از مدّعا است مدّعا آن است که مرجح جهتی بر مرجح صدوری متوقف و متفرع می باشد و ثانیاً از لازمه آن مطلب مسلم، اثبات مدّعا نیست.

چه آن که در مسئله مرجح صدوری و جهتی هیچ یک از هر دو مرجح بر دیگر متوقف و متفرع نخواهد بود مثلاً دو روایت متعارض، شماره ۱ آن مشهور است و موافق عامّه و شماره ۲ آن شاذّ است و مخالف عامّه، با قطع نظر از مسئله تعارض یعنی اگر بین آنها تعارض نبود، هر دو حجّیت و اعتبار داشتند.

در فرض مذکور اگر بخواهیم روایت شماره ۲ (شاذّ) را به توسط این که مخالف با عامّه است بر دیگری ترجیح بدهیم متوقف و متفرع بر هیچ چیز نخواهد بود:

(۱) متفرع بر حجّیت فعلی روایت نمی باشد.

(۲) متوقف بر عدم حجّیت فعلی خبر مشهور (شماره ۱) ایضاً نمی باشد. آری تنها بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، توقف دارد که بتوسط ترجیح (مخالفت عامّه) حجّیت فعلی پیدا می کند.

و همچنین اگر بخواهیم روایت شماره ۱ (مشهور) را بتوسط شهرت داشتنش بر حریف و معارض آن، ترجیح بدهیم جز بر حجّیت شأنی و اقتضایی خود، بر هیچ چیز دیگر، توقف ندارد کوتاه سخن، معلوم شد که مرجّح جهتی، هیچ گاهی بر مرجّح صدوری توقف و وابستگی ندارد.

نتیجه: مرجّح صدوری فضیلتی بر مرجّح جهتی ندارد و استدلال مرحوم نائینی مبتنی بر متفرّع بودن مرجّح جهتی بر مرجّح صدوری، اساس ندارد و ظاهراً ایشان دو تا مطلب و «حکم» و «ماجرایی» را که بیان کردیم به هم خلط نموده است.

توضیح عبارت

اقول إنّ المسلم إنّما هو تأخّر رتبة الحكم بكون الخبر صادراً لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبداً... «المسلم» اسم «ان» است و «تأخّر رتبة الحكم...» خبر «ان» است. «هو» به «مسلم» راجع می شود.

و توقف الاول على الثانى... يعنى حكم کردن به جهت صدور (که فلان روایت برای بیان واقع و یا غیر واقع) صادر شده است، متوقف بر حکم به اصل صدور است.

و لكن ذلك غير المدعى... يعنى توقف اول بر ثانى، غير از مدّعی مرحوم نائینی می باشد.

و هو توقف مرجّح الاول على مرجّح الثانى... مرجع «هو» «مدّعی» است يعنى مدّعی مرحوم نائینی آن است که مرجّح اول (جهتی) متوقف بر دومی است که مرجّح صدوری می باشد.

فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه...

های «فانه» ضمیر شأن است و به جایی بر نمی گردد، يعنى آن چه که مسلم است (حکم بر جهت صدور حکم، بر اصل صدور توقف دارد) نه نفس «مدّعا» است و نه

از لازمه مدّعا می باشد.

أَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسُهُ فَوَاضِحٌ... های «انه» به «مُسَلَّم» راجع می شود و های «نفسه» به «مدّعی» بر می گردد.

لِإِذَا قُلْنَا مِنْ أَنَّ الْمُسَلَّمَ هُوَ تَوَقَّفِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي... گفتیم که مطلب مسلم عبارت است از توقف اول (حکم بر جهت صدور) بر دوم (حکم به اصل صدور). وَ هُوَ بِالْبَدَاهَةِ غَيْرُ تَوَقَّفِ مُرَجَّحِهِ الَّذِي هُوَ الْمُدَّعَى...

مرجع «هُوَ» «تَوَقَّفِ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي» می باشد «های» «مرجّحه» به «اول» و های «علی مرجّحه» به «الثانی» رجوع می شود. و مراد از موصول (الذی) «توقف مرجّح اول بر مرجّح ثانی است آن چنان «توقف مرجّح اول بر ثانی ای» که مدّعی مرحوم نائینی می باشد.

به عبارت دیگر (حکم به جهت صدور) توقف بر (حکم به اصل صدور دارد). این مطلب مسلم ایست و غیر از مسئله «توقف مرجّح صدوری بر مرجّح جهتی» است که مدّعی مرحوم نائینی می باشد.

وَأَمَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَلْزِمُهُ فَكَذَلِكَ وَاضِحٌ فَإِنَّهُ إِذَا تَصَوَّرْنَا...

مرجع «های» «أَنَّهُ» «مُسَلَّم» است و مرجع «های» «يَسْتَلْزِمُهُ» «مدّعی» می باشد یعنی این که مطلب مسلم، مدّعی را لازم ندارد ایضاً واضح است چه آن که از لازمه «توقف داشتن حکم بر جهت صدور بر حکم به اصل صدور» این نیست که حتماً مرجّح جهتی، متوقف بر مرجّح صدوری باشد.

نَعَمْ إِذَا دَلَّ دَلِيلٌ خَاصٌّ...

نتیجه ما ذکر این شد که طبق اقتضای قاعده با قطع نظر از اخبار علاج، مرجّحی بر مرجّح دیگر، فضیلت و برتری ندارد آری اگر از محوطه اقتضای قاعده بیرون برویم و در وادی و صحرای اخبار علاج واقع شویم و خبری پیدا شود و دلالت بر فضیلت و تقدّم مرجّحی داشته باشد، مورد پذیرش خواهد بود مانند مقبوله حنظله که اولویت و فضیلت و اولی به تقدّم «شهرة روایتی» را به اثبات می رساند و ناگفته پیدا است که مسئله دلالت دلیل، جدای از مقتضای قاعده می باشد.

لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة او تعبدا وتوقف الاول على الثاني، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الاول على مرجح الثاني فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولا يلزمه.

أما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الاول على الثاني وهو بالبديهة غير توقف مرجحه على مرجحه الذي هو المدعى. واما انه لا يستلزمه فكذلك واضح، فانه اذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١- مشهوراً موافقاً للعامة.

٢- شاذاً مخالفاً لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية المشهور في قبالة، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية المشهور.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف على حجيته الاقتضائية الثابتة له في نفسه، لا على فعلية حجيته، ولا على عدم فعلية حجية الشاذ في قبالة، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذ عدم فعلية حجية الشاذ.

وَالنَّيْجَةُ:

ماحصل بحث در مقام ثانی این شد که در رابطه با تقدیم یکی از مرجّحات بر دیگری، قاعده عقلی وجود ندارد بنا بر این اگر فی ما بین مرجّحات برخورد و رو یا رویی، اتفاق یافت از نظر قاعده عقلی احکام و قواعد باب تزامن به جریان می افتد و هر یک از مرجّحات اگر اقویّ مناطاً بود مقدّم می شود و اگر از نظر مناط، هیچ یک بر دیگری اقوائت نداشت، مقتضای قاعده، تساقط است نه تخییر و در فرض تساقط جهت مشی عملی باید به اصول عملیه مربوطه مراجعه گردد.

(الْمَقَامُ الثَّالِثُ فِي التَّعْدِي عَنِ الْمُرَجَّحَاتِ الْمَنْصُوصَةِ)

وعليه فكما لا يتوقف الترجيح بالشهرة على عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لا يتوقف الترجيح بالمخالفة على عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضي الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي، كذلك يقتضي الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله على بيان الحكم الواقعي. وليس الاول اولى بالتقديم من الثاني.

نعم اذا دل دليل خاص مثل (المقبولة) على اولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شيء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: إنه لا قاعدة هناك تقتضي تقديم احد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التي دلت المقبولة على تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الاقوى مناطا أي ما هو الاقرب الى الواقع في نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هي التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع الى الاصول العملية التي يقتضيها المورد.

مرکز تحقیق کتب و نشر علوم اسلامی

المقام الثالث - في التعدي عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلفت انظار الفقهاء^(۱) في وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة

۱- بحث در این است که آیا در مقام ترجیح یکی از دو روایت متعارض، بر دیگری، به مرجحات منصوصه در روایات علاج، باید اقتصار و اکتفاء شود و تجاوز از آنها جایز نمی باشد و یا آن که تجاوز از آنها واجب است و در مقام ترجیح (که سه تا بود)، نباید به مرجحات ثلاثه منصوصه، اکتفا شود و بلکه با هر مرجح ممکن، احد المتعارضین را باید ترجیح داد؟

در این زمینه سه قول وجود دارد مرحوم مظفر اقوال ثلاثه را نقل می نماید و پس از آن به بیان انگیزه و علت اقوال می پردازد و سرانجام مختار خود را معرفی خواهد کرد.

قول اول: تعدی از مرجحات منصوصه واجب است یعنی هر چیزی که باعث

اقریبیت روایت، الی الواقع بشود، بعنوان مرجح باید اخذ شود این قول اول مشهور است و شیخ انصاری (ره) و جمعی از محققین، به آن، تمایل نشان داده‌اند و حتی بعضی از فقهاء هر مزیتی را که حتی در اقریبیت الی الواقع، نقشی نداشته باشد برای ترجیح معتبر دانسته‌اند، مثلاً راوی یکی از روایات، «سَیِّد» می‌باشد و راوی دیگری غیر «سَیِّد» می‌باشد مزیت سیادت گر چه باعث اقریبیت الی الواقع نمی‌شود و در عین حال باعث ترجیح خواهد شد.

و یا مثلاً یکی از دو روایت متعارض، بیانگر حکم حرمت است و دیگری متضمن حکم «اباحه». روایت متضمن حکم حرام، از جهت احتیاط، مزیت دارد و باعث ترجیح می‌شود.

قول دوم: وجوب اقتضای بر مرجحات منصوصه است، که از کلام مرحوم کلینی در مقدمه کافی ظاهر می‌شود و صاحب کفایه هم تمایل نشان داده است قول مذکور از لازمه روش و طریقه اخباریین است که نسبت به اخبار جمود خاصی دارند و به ادله عقلی و ضوابط و قواعد غیر شرعی چنان اعتباری قائل نمی‌باشند.

قول سوم: تفصیل بین صفات راوی (افقهیت، اعدلیت، اورعبت) و غیر آنها که صفات راوی باعث ترجیح می‌شوند و غیر صفات راوی باعث ترجیح نمی‌شود یعنی اگر قرار باشد که مرجحات منصوصه در روایات علاج منحصر به سه تا باشد تعدی از آنها و صفات راوی را مرجح قرار دادن، جائز است و اما تعدی از مرجحات منصوصه به غیر صفات راوی جائز نخواهد بود.

وَلَمَّا كَانَتْ الْمَبَانِي فِي الْأَصْلِ فِي الْمُتَعَارِضِينَ مُخْتَلِفَةً...

انگیزه اختلاف در مسئله تعدی و عدم تعدی از مرجحات منصوصه، اختلافی است که در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی راجع به متعارضین متعادلین وجود داشت یعنی اختلاف در مسئله جواز و عدم جواز تعدی، مبتنی بر اختلافی است که در اقتضای اولی و ثانوی، نسبت به متعارضین، موجود است که هر یک از مبانی در مورد اقتضای اصل اولی و ثانوی، قوی را در رابطه با مسئله تعدی، و عدم تعدی

بدنبال خواهد داشت. و اینک یک یک از مبانی را بررسی می‌نماییم.
أَوَّلًا: إِذَا قُلْنَا بِأَنَّ الْأَصْلَ ... یکی از مبانی و اقوال در مورد اقتضای اصل و قاعده
 اولی راجع به دلیلین متعارضین متعادلین، «تساقط» بود و مختار ما همین بود در
 صفحه ۴۹۶ تا صفحه ۴۹۹ و در صفحه ۴۹۶ شرح فارسی، ثابت نمودیم که
 مقتضای قاعده اولی با قطع نظر از روایات علاج، در مورد متعارضین متعادلین،
 تساقط است بنا بر قول بتساقط، دو صورت تصور می‌شود که بنا بر یک صورت،
 قول به تعدی جان می‌گیرد و بنا بر صورت دیگر قول به عدم تعدی سر و سامان
 خواهد یافت.

صورت اول: عَلَى الْقَوْلِ بِتَسَاقُطِ: (فَإِنْ قُلْنَا أَنَّ دَلِيلَ الْإِمَارَةِ كَافٍ ...)
 بنا بر قول بتساقط یعنی اصل اولی که اقتضای تساقط را دارد، اقتضا دارد که بین
 دلیلین متعارضین، ترجیح داده نشود مگر در صورتی که دلیل بر مرجح داشته باشیم
 و این دلیلی که مرجح را ثابت نماید اگر همان ادله حجّیت خبر واحد باشد، یعنی
 اگر ادله حجّیت خبر واحد در اثبات مرجح کافی می‌باشد در این صورت، قول به
 عدم تعدی زنده خواهد شد چه آن که در فرض کفایه ادله حجّیت امارات، برای
 اثبات مرجح، ما هستیم و ادله حجّیت امارات (آیه نباء و بناء عقلاء و...) و روایتین
 متعارضین، و کاری به اخبار علاج نداریم.

ادله حجّیت، حکم صورت تساوی و عدم تساوی دلیلین متعارضین را بیان
 می‌نماید و می‌گوید اگر دو روایت متعارض، با هم مساوی و متعادل بودند، هر دو بر
 اثر تعارض تساقط می‌نمایند و مشمول ادله حجّیت نخواهند بود. و اگر یکی از آنها
 مرجح داشت بر دیگری مقدّم می‌شود، در این صورت هر مزیتی که موجب اقربیت
 الی الواقع بشود مرجح شناخته می‌شود و بنا بر این مرجحات منحصر به سه تا و
 همچنین منحصر به کمتر و بیشتر نخواهد بود.

بالآخره دیدیم که قول به تساقط در یک صورت، قول به تعدی را بدنبال خود آورد.
وَالظَّاهِرُ أَنَّ الدَّلِيلَ كَافٍ فِي ذَلِكَ ... مرحوم مظفر معتقد است که ادله حجّیت،
 در اثبات مرجح کافی می‌باشد و مخصوصاً بناء عقلاء (که حجّیت اماره و خبر واحد

را ثابت می‌نماید) و خلاصه مطلب از این قرار است که بناء عقلاء که یکی از ادله حجّیت اماره و خبر واحد است، حکم ۳ صورت را بیان می‌نماید: (۱) اگر خبر واحد ثقة، معارض نداشته باشد حجّت است (وَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ)، (۲) اگر دو خبر با هم تعارض داشتند و هر دو متعادل و مساوی بودند، هر دو حجّت ندارند و از اعتبار ساقط می‌باشند، (۳) اگر یکی از دو خبر متعارض، مرجّح داشت و دیگری نداشت ذی مرجّح اعتبار دارد (وَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ) بنا بر این ما در مقام ترجیح به اخبار علاج نیازی نداریم و خود ادله حجّیت خبر واحد می‌گویند در صورت وجود مرجّح باید به ذی المرجّح عمل شود و روی این مبنا قول بتعدی زنده می‌شود و ادله حجّیت خبر واحد، مطلق مرجّحاتی که باعث افریبت الی الواقع می‌شود را معتبر می‌دانند.

صورت دوم: عَلَى الْقَوْل: بتساقط: (وَ إِنْ قُلْنَا إِنَّ دَلِيلَ الْإِمَارَةِ غَيْرُ كَافٍ...) یعنی بنا به قول بتساقط اگر قائل شویم ادله حجّیت اماره برای اثبات مرجّح کفایت نمی‌کند و باید برای اثبات مرجّح بدلیل جدید که همان «اخبار علاج» باشد، مراجعه شود، در این صورت قول به عدم تعدی، سر و سامانی پیدا خواهد کرد (دَقْتُ فَرَمَائِدَ).

در صورت عدم کفایت، در باب تعارض ادله، ادله حجّیت اماره و خبر واحد می‌گویند خبر واحد ثقة و بلامعارض حجّت است و اگر دو خبر ثقة با هم تعارض نمودند و با هم تساوی داشتند، هر دو از اعتبار و حجّیت ساقط می‌شوند و ادله حجّیت خبر واحد، دیگر لب از سخن گفتن و بیان حکم صورت تراجیح، می‌بندد و جهت روشن شدن حکم صورتی که دلیلین دارای مرجّح باشد باید به اخبار علاج متوسّل شویم اخبار علاج می‌گویند یکی از دلیلین متعارضین اگر مرجّح داشته باشد باید اخذ شود و مرجّحات را بیان می‌نماید و در مقام بیان مرجّحات، فقط سه تا مرجّح را معرفی می‌کند (همان طوری که در سابق بحث نمودیم و انحصار مرجّحات را به سه تا مرجّح، از نظر روایات علاجیه، ثابت کردیم) بنا بر این تعدی از مرجّحات، جائز نمی‌باشد چه آن که ما هستیم و اخبار علاج و در مقام ترجیح احد

الْمُتَعَارِضَيْنِ، اخبار علاج به ما اجازه نمی دهد که از مرجحات منصوصه، تجاوز نماییم.

إِلَّا إِذَا اسْتَفَدْنَا مِنْ أَدَلَّةِ التَّرْجِيحِ... مگر این که از اخبار علاج، عموم ترجیح را استفاده نماییم به این معنا که اخبار علاج را منحصر به سه تا مرجح (که در سابق ثابت نمودیم) ندانیم و بلکه از اخبار علاج چنین استفاده نماییم که كُلُّ مَزِيَّةٍ تُوجِبُ أَقْرَبِيَّتَ الْإِمَارَةِ إِلَى الْوَاقِعِ... هر مزیتی که باعث اقربیت خبر الی الواقع می شود، بعنوان مرجح باب تعارض بشناسیم که در این صورت تعدی جائز خواهد شد.

كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ... شیخ انصاری (ره) در رسائل از اخبار علاج استفاده نموده است که «كُلُّ مَزِيَّةٍ»، مرجح است و مناط در ترجیح اُحَدُ الْمُتَعَارِضَيْنِ همان «اقربیت الی الواقع» می باشد.

مرحوم شیخ انصاری جهت اثبات قول به تعدی و این که مرجحات، منحصر به سه تا نمی باشد و بلکه هر چیزی که باعث اقربیت الی الواقع بشود، مرجح می باشد، سه وجه و دلیل ذکر نموده است.

وجه اول: این که امام (ع) در مقبوله حنظله اوثقیّت و اصدقیّت و... را مرجح برای اُحَدُ الرّوایتین قرار داده استفاده می شود که مناط در ترجیح همان موجبیت اقربیت الی الواقع می باشد.

وجه دوم: در مقبوله حنظله، امام (ع) أَخَذَ بِرَوَايَةِ «مَجْمَعٍ عَلَيْهِ» را واجب دانسته و برای آن به «مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ» تعلیل نموده است از جمله «مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ» استفاده می شود که معیار، اقربیت الی الواقع است و ذکر «مشهور» بعنوان مثال خواهد بود.

وجه سوم: امام (ع) در مورد اخذ به مخالف عامّه، تعلیل به «إِنَّ الرُّشْدَ فِي خِلَافِهِمْ» نموده است و از تعلیل مزبور همان اقربیت الی الواقع استفاده می شود. کوتاه سخن: مرحوم شیخ از روایات علاج، قول به تعدی را استفاده نموده است. مرحوم صاحب کفایه و دیگران وجوه ثلاثه شیخ را مناقشه کرده اند. به صفحه ۴۲۱

على اقوال:

۱- وجوب التعدي الى كل ما يوجب الاقربية الى الواقع نوعا،^(۱) وهو القول المشهور، ومال اليه الشيخ الاعظم وجماعة من محققي اساتذتنا. وزاد بعض الفقهاء الاعتبار في الترجيح بكل مزية، وان لم تفد الاقربية الى الواقع او الصدور، مثل تقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الاباحة.

۲- وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذي يظهر من كلام الشيخ الكليني في مقدمة الكافي ومال اليه الشيخ صاحب الكفاية. وهو لازم طريقة الاخباريين في الاقتصار على نصوص الاخبار والجمود عليها.

۳- التفصيل بين صفات الراوي فيجوز التعدي فيها وبين غيرها فلا يجوز. ولما كانت المباني في الاصل في المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الاقوال في هذه المسألة على حسبها، فنقول:

اولا- اذا قلنا بأن الاصل في المتعارضين هو التسايط - وهو المختار - فان الاصل يقتضي عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحا، ولكن هذا الدليل هل يكفي فيه نفس حجية الامارة، أو يحتاج الى دليل خاص جديد؟

فان قلنا: ان دليل الامارة كاف في الترجيح، فلا شك في اعتبار كل مزية توجب الاقربية الى الواقع نوعا. والظاهر ان الدليل كاف في ذلك، لاسيما اذا كان دليلها بناء العقلاء الذي هو أقوى ادلة حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو اقرب الى الواقع من الخبرين المتعارضين، أي ان العقلاء وأهل العرف في مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لا يتوقفون في العمل بما هو اقرب الى

جلد ۳ مصباح الاصول مراجعه نمايد.

۱- یعنی برای نوع مردم اقریبیتِ اِلَى الواقع داشته باشد مثلا سیادتِ راوی، ممکن است برای بعضی افرادی که به ساداتِ علاقهٔ مفرط دارند، باعث اقریبیتِ بشود ولی از نظر نوع مردم باعث اقریبیتِ نخواهد شد.

الواقع في نظرهم ولا يبقون في حيرة من ذلك. وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقي وحده بلا معارض.^(۱) واذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملي فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه على ما تقدم وجهه في خبر الواحد والظواهر.

وان قلنا: ان دليل الامارة غير كاف ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا اذا استفدنا من ادلة الترجيح عموم

۱- يعنى روايت مرجوح (فاقد مرجح) اگر معارض نداشت و تنها بود، عقلاء به آن عمل مى کردند و از نظر عقلاء حجيت و اعتبار داشت.
ثانياً اذا قلنا بان القاعدة الأولى... ص ۵۸۴ س ۵.

يکى از مباني در روايتين متعارضين، اين بود که مقتضای قاعده و اصل اولی تخيير است و بنا بر قول بتخير، مسئله ترجيح، نیاز به دليل جديد، (اخبار علاج) ندارد بلکه در فرض وجود مرجح امر دائر است بين تعيين و تخيير يعنى اگر يکى از روايتين مرجح داشته باشد برای ما بنا بر قول بتخير، تردد حاصل مى شود که آیا وظیفه ما تخيير است (که در اخذ احد الخبرين مخير باشيم) و یا آن که وظیفه ما اخذ به روايت ذی المرجح می باشد؟ در دوران امر بين تخيير و تعيين، احتمال تعيين راجح (روایت ذی المرجح) وجوب و لزوم ترجيح و اخذ بروایت ذی المرجح را تعييناً ثابت مى نماید و به حکم عقل اخذ به روايت مرجوح جایز نیست. وَ ذَالِکَ لِأَنَّهُ عَلَى الْقَوْلِ بِالتَّخْيِيرِ يَحْصُلُ الْعِلْمُ... بنا بر قول به تخيير اخذ بذی مرجح، هم منجز تکليف است و هم معذر تکليف خواهد بود چه آن که عمل به روايت ذی المرجح هم در صورت «تخيير» وظیفه مکلف است (چه آن که روايت ذی المرجح يکى از دو طرف تخيير است) و هم در صورت تعيين وظیفه مکلف است (چه آن که در فرض تعيين، عمل به ذی المرجح متعين مى باشد) و لذا در فرض، اصابة، منجز است و در فرض خطأ معذر مى باشد.

کوتاه سخن بنا بر قول به تخيير قول به تعدی زنده مى شود چه آن که احتمال تعيين راجح، در مورد کُلِّ مَزِيَّةٍ تُوجِبُ اقْرَبِيَّتَ الْخَبَرِ إِلَى الْوَاقِعِ، موجود مى باشد.

الترجيح بكل مزية توجب اقربية الامارة الى الواقع، كما ذهب اليه الشيخ الاعظم، فانه أكد في الرسائل على ان المستفاد من الاخبار ان المناط في الترجيح هو الاقربية الى مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون مدخلة خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع.

ثانياً - اذا قلنا بان القاعدة الاولى في المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح على كل حال لا يحتاج الى دليل جديد، فان احتمال تعين الراجح كاف في لزوم الترجيح، لانه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لاسيما في مقامنا،^(۱) وذلك لانه بناء على القول

۱- يعنى مخصوصاً در مقامى كه ما هستيم ما در مقام حجيت مى باشيم و در دوران امر بين تعيين و تخيير در باب حجيت، بدون شك احتمال تعيين مقدم است و اما در دوران امر بين تعيين و تخيير در احكام فقهى، اختلاف وجود دارد.
ثالثاً: اذا قلنا بان القاعدة الثانويّة... ص ۵۸۶، س ۷.

شرح:

يكي از مباني در متعارضين، آن است كه مقتضاي قاعده ثانويّه (اخبار علاج) تخيير است و اگر از اخبار علاج، تخيير را مطلقاً (چه احد المتعارضين، مرجح داشته باشد و يا نداشته باشد) استفاده نموديم در اين صورت اصلاً مسئله ترجيح بنا بودى كشانده مى شود و اگر تخيير مشروط را استفاده نموديم (به اين معنا كه اگر متعارضين تعادل و تساوى داشتند، تخيير، مطرح است و اگر تعادل و تساوى نداشتند، تخيير كنار زده مى شود).

در اين فرض، ما هستيم و اخبار علاج و بايد از نفس اخبار علاج، مسئله ترجيح را استفاده نمائيم و همان دو احتمال سابق مطرح مى شود:

۱- اخبار علاج هر مزيتى را مرجح مى داند (چنان چه شيخ انصارى از اخبار علاج استفاده عموم را نموده بود) در اين صورت قول به تعدّى زنده مى شود.

۲- از اخبار علاج خصوص مرجحات منصوبه ثلاثه، استفاده مى شود، كه در اين صورت قول به عدم تعدّى زنده خواهد شد.

إِذَا عَرِفْتَ مَا شَرَحْنَاهُ فَإِنَّكَ تَعْرِفُ أَنَّ الْحَقَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ... ص ۵۸۷، س ۲.

شرح

مرحوم مظفر در مسئله مورد بحث (مقام ثالث) مذهب شیخ انصاری (ره) «که مطابق مشهور است» را می‌پذیرد یعنی تعدی از مرجحات منصوصه واجب است، و هر مزیتی که باعث افریبت اماره، الی الواقع می‌شود، مرجح احد المتعارضین خواهد بود.

وَذَا لِكَ بِنَاءٍ عَلَى الْمُخْتَارِ مِنْ أَنَّ الْقَاعِدَةَ... مبنای مرحوم مظفر با مبنای مرحوم شیخ اعظم (ره) منافاتی ندارد چه آن که مرحوم مظفر در باب متعارضین فرمودند مقتضای قاعده اولیه و ثانویه، «تساقط» است و این تساقط در صورتی است که مرجحی در کار نباشد و اگر احد المتعارضین دارای مرجح باشد اخذ به مرجح خواهد شد، مرحوم مظفر گرچه مرجحات منصوصه را به سه تا، منحصر نموده و لیکن مختارش همان مختار شیخ انصاری می‌باشد که تعدی از مرجحات منصوصه جائز است و هر مزیتی که موجب افریبت الی الواقع بشود، وسیله ترجیح می‌باشد. فَإِنَّ بِنَاءَ الْعُقُلَاءِ مُسْتَقَرٌّ عَلَى الْعَمَلِ... مدعای مرحوم مظفر با مدعای شیخ انصاری (ره) یکی می‌باشد یعنی در صورت عدم تساوی و تعادل دلیلین (کُلُّ مَزِيَّةٍ) هم از نظر شیخ (ره) و هم از نظر مرحوم مظفر، مرجح می‌باشد و هر دو بزرگوار قول به تعدی را قبول دارند.

منتهی مرحوم شیخ (ره) با استفاده «عموم ترجیح»، از روایات علاج، مدعای مزبور را ثابت می‌نماید و مرحوم مظفر دلیل شیخ را قبول ندارد و لذا با بناء عقلاء مدعای مزبور را ثابت می‌نماید به این کیفیت که بناء عقلاء در فرض عدم تساوی و تعادل خبرین متعارضین، ذی المرجح را مقدم می‌داند و عقلاء به هر مزیتی که باعث افریبت الی الواقع بشود، عمل می‌نمایند.

بنا بر این نیاز به دلیل شیخ (استفاده عموم ترجیح را از اخبار علاج که مرحوم شیخ با وجوه ثلاثه ثابت نموده)، نداریم.

بالتخیر يحصل العلم بأن الراجح منجز للواقع اما تعيينا واما تخيرا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع. واما المرجوح فلا يحرز كونه معذرا ولا يكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفا للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل بالراجح بلا شك، لانه معذر قطعاً على كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولا يجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم احراز كونه معذرا.

ثالثاً - اذا قلنا بان القاعدة الثانوية الشرعية في المتعارضين هو التخیر كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولى العقلية هي التساقط - فلا بد ان نرجع الى مقدار دلالة اخبار الباب: فان استفدنا منها التخیر مطلقاً حتى مع وجود المرجحات فذلك دليل على عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأي مرجح كان. وان استفدنا منها التخیر في صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الاخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الاعظم

وَإِنْ كَانَ الْحَقُّ أَنَّ الْأَخْبَارَ تُشْعَرُ بِذَلِكَ... یعنی گر چه حق آن است که اخبار علاج إشعار به «عموم ترجیح» دارد ولی به سر حد دلالت نمی رسد. فَهِيَ تُؤَيِّدُ مَا نَقُولُ... اخبار علاج مؤید قول ما (که قول به تعدی باشد) خواهد بود نتیجه این شد که در مقام ثالث مرحوم مظفر همانند شیخ اعظم، قائل به تعدی شد منتهی مسئله جواز تعدی و یا وجوب تعدی را بر خلاف شیخ انصاری با بناء عقلاء ثابت نمود.

وَبَقِيَتْ هُنَاكَ أبحاثٌ كَثِيرَةٌ فِي هَذَا الْمَسْأَلَةِ...

بحث های زیادی در رابطه با تعادل و تراجیح، مطرح است و مرحوم مظفر از آنها یادآوری فرموده است مانند بحث این که اگر در اعتبار مرجح و عدم آن شک شود چه باید کرد؟ و مباحث دیگر از قبیل انقلاب نسبت و مسئله حجیت امارات از باب سببیت و احکام آن و غیر ذالک به مصباح الأصول ج ۳ باب تعادل و تراجیح مراجعه شود.

يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه فانك تعرف ان الحق على كل حال ما ذهب اليه الشيخ الاعظم الذي هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب اقربية الامارة الى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هي التسايط فانها مخصوصة بما اذا كان المتعارضان متكافئين. واما ما فيه المزية الموجبة لاقربية الامارة الى الواقع في نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذي المزية الموجبة للاقربية الى الواقع كما تقدم. ولا نحتاج بناء على هذا الى استفادة عموم الترجيح من الاخبار وان كان الحق ان الاخبار تشعر بذلك، فهي تؤيد ما نقول، ولا حاجة الى التطويل في بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك اباحث كثيرة في هذه المسألة نحيل الطالب فيها الى المطولات. والحمد لله رب العالمين.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

كان كل ما عثرنا عليه من «مباحث الاصول العملية» التي تشكل
الجزء الرابع والاخير من الكتاب بين اوراق آية الله المؤلف طاب
مثواه: هو «مبحث الاستصحاب» الذي آثرنا نشره لوحده في هذه
الطبعة من الكتاب والحقناه في الجزء الثالث... ونأمل بعون الله تعالى
أن نسعثر على البحوث الثلاثة الباقية من هذا الجزء لنقوم
بنشرها الطبقات اللاحقة.

الناشر

المقصد الرابع - مباحث الاصول العملية

تمهید:

لا شك في أن كل متشرع^(۱) يعلم علماً اجمالياً بأن الله تعالى احكاماً الزامية من

مرکز تحقیق و پژوهش اسلامی

۱- استاد مظفر در جلد ۱ اصول فقه فرمودند مباحث علم اصول در چهار مقصد و یک خاتمه، خلاصه می شود مقصد اول مربوط به مبحث الفاظ بود و مقصد دوم راجع به مباحث ملازمات عقلیه بود و مقصد سوم نسبت به مباحث حجة بود و مقصد چهارم از اصول عملیه بحث می نماید و خاتمه، راجع به تعادل و تراجم بحث و بررسی دارد در جلد دوم، مباحث تعادل و تراجم را جزء، مباحث حجت قرار داد، و هم اکنون نوبت به مقصد رابع رسیده است که باید اصول عملیه در آن بررسی شود و ناگفته نماند که در مقصد رابع تنها با بحث و بررسی راجع به استصحاب مواجه می شویم از بحث و گفتگو مربوط به «برائة» و «تخیر» و «احتیاط» و «اشتغال»، خبری نیست و این یا بخاطر آن است که مرحوم مظفر اصلاً راجع به اصول ثلاثه مذکوره چیزی ننوشته است، و یا نوشته است و در دسترس متصدیان چاپ اصول فقه، قرار نگرفته است علی ای حال هر دو احتمال موجود است بعضی شکسته خوانند بعضی نشسته خوانند چون نیست خواهجه حافظ معذوردار

ما را.

مرحوم مظفر بحث راجع به اصول عملیه و زمینه سازی برای آن را از این جا و به این کیفیت آغاز می نماید:

هر متشرعی علم اجمالی دارد که خداوند تبارک و تعالی یک سلسله احکام الزامی (همانند وجوب و حرمت) را بر مکلفین واجب نموده است و مکلفین باید از آنها امثال نمایند و احکام مزبور بین عالم و جاهل مشترک می باشد و این چنین نیست که اختصاص به عالمین داشته باشند و جاهلین به احکام الزامی الهی، از این جهت آسوده و فارغ البال باشند.

این علم اجمالی باعث می شود که احکام مذکور گریبان گیر آقای مکلف بشود و ذمه او را مشغول و بر او منجز گردد بنابراین بر مکلف واجب است که به خاطر فارغ ساختن ذمه خود (که عقل به آن دستور می دهد) سعی و کوشش نماید تا نسبت به احکام و تکالیف، معرفت و آشنایی پیدا کند و از راه هایی، احکام را بدست بیاورد و با عمل به آنها، ذمه خود را فارغ سازد البته از راه هایی باید وارد شود که برای مکلف مؤمن باشد یعنی احکام الهی را از طُرُقی که در شریعت مقدّس اسلام، مشخص شده است، تحصیل نماید که در این صورت با عمل طبق آنها، یقین به فراغ ذمه خواهد داشت و به خاطر همین علم اجمالی و حکم عقل به فراغ ذمه، قائل به وجوب معرفت احکام و وجوب فحص از «ادله ثابت کننده احکام»، می باشیم که آقای مکلف باید وُشع و توان خود را در این زمینه به آخر برساند یعنی به اندازه توان و قدرت خود جهت تحصیل احکام از ادله و طُرُق تعیین شده، سعی و جدّیت نماید و اگر خود از عهده این کار بر نمی آید، از مجتهدی باید تقلید کند.

وَ حِينَئِذٍ إِذَا فَحَصَ الْمَكْلَفُ...

آقای مکلف اگر در جستجوی تکالیف برآمد از دو حالت بیرون نمی باشد:

حالت اول آن است که نسبت به همه احکام در جمیع موارد به اقامه حجّت و دلیل، دسترسی پیدا می کند و همه احکام و تکالیف محتمله را از طریق حُجَج و ادله، تحصیل می نماید و مورد شک و شبهه ای باقی نمی ماند و در این صورت آقای

مکلف (مجتهد) حالت تحیر ندارد و در چهار راه چکنم قرار نمی‌گیرد و به مطلوب واقعی و مقصود نهایی خود، نائل آمده است و لکن چنین چیزی فقط در مقام تصوّر قابل فرض است و از نظر مقام وقوع، برای هیچ مجتهدی تحصیل همه احکام از طریق ادله و حُجَج شرعیّه، اتفاق نمی‌افتد چه آن که در زمان غیبت ولی عصر (ارواحنا له الفداء) ادله شرعیّه به اندازه کافی که همه احکام را ثابت می‌نماید، در دسترس، وجود ندارد.

حالت دوم آن است که آقای مجتهد در مقام فحص و بررسی ادله شرعیّه، موفق می‌شود که نسبت به جمله‌ای از موارد، احکام و تکالیف را با ادله شرعیّه ثابت نماید و موارد دیگری باقی می‌ماند که احتمال وجود تکالیف در آنها، موجود است و از اقامه دلیل و حجّت، در حال شک و تحیر، (از لحاظ تشخیص تکلیف) قرار خواهد گرفت: فَمَاذَا تَرَاهُ صَانِعًا؟ آقای مجتهد چه باید بکند تا از حالت تحیر و بلاتکلیفی بیرون گردد؟

دو تا سؤال زنده می‌شود: ۱- آیا نسبت به مواردی که دست مجتهد از ادله و حُجَج، کوتاه می‌باشد قاعده و ظابطه عقلی وجود دارد که به آن مراجعه و با عمل کردن طبق آن، از حیرت و بلاتکلیفی بیرون آید و از نظر تشخیص تکلیف شرعی خاطر جمع شود؟

۲- آیا شارع مقدّس، (نظر بر این که با علم غیب می‌داند که آقای مکلف در چنین شرایطی واقع می‌شود) وظایف عملی بر مجتهد، قرار داده است که عند الحاجة، به آن وظایف مراجعه و عمل نماید و از حالت تحیر خارج شود و با عمل کردن بر طبق وظایف مجعول مِنْ قِبَلِ الشَّارِع، از عقاب نجات پیدا نماید و از این جهت خاطر جمع بشود؟

مقصد رابع، پاسخ گوی دو سؤال مذکور می‌باشد و به هر دو سؤال پاسخ مثبت می‌دهد یعنی در مقصد رابع، بحث از این است که آقای مجتهد در مواردی که برای اثبات احکام و تکالیف، از اقامه دلیل و حجّت، عاجز مانده و در حال تحیر واقع شده است، باید به وظایف و قواعدی عمل نماید تا از شر سرگردانی آسوده شود و

یقین پیدا نماید که از عقاب، مصون خواهد بود و متکفل بیان قواعد و وظائف مذکور، مقصد رابع می باشد.

هِيَ الَّتِي تُسَمَّى عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ... «قواعد و وظائف» مجتهد در مقام تحیر به سه تا نام یاد شده است:

(۱) اصل عملی، (۲) قاعده اصولی، (۳) دلیل فقهی.

وَقَدْ اِتَّضَحَ لَدَى الْأُصُولِيِّينَ أَنَّ الْوُظِيفَةَ الْجَارِيَةَ...

از نظر علماء علم اصول عملی که در همه ابواب فقه (از طهارت الی دیات) جاری می باشد چهار تا اصل است که اختصاص به بعض ابواب فقه ندارد و آنها عبارتند از «اصالة البرائة» و «اصالة الاحتياط» و «اصالة التخيير» و «اصالة الاستصحاب».

هر یک از اصول عملیه چهار گانه، هم قاعده عقلی می باشد و هم قاعده شرعی (که از ناحیه شارع مقدس جعل شده است) مثلاً اصالة البرائة، که در مورد شک در تکلیف جاری می شود، مانند شک در شرب «توتون» اگر مبتنی بر «قاعده قبح عقاب بلا بیان» باشد، قاعده عقلی می باشد و اگر مبتنی بر «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ...» باشد، قاعده و ظابطه شرعی خواهد بود و همچنین «اصالة الاحتياط» که در مورد شک در مکلف به، جاری می گردد (مانند دوران امر بین قَصْر و تَمَام) اگر مبتنی بر قاعده (اشتغال یقینی فراغ یقینی را لازم دارد) باشد، قاعده عقلی می باشد و اگر مبتنی بر روایات (فَاخْتِطَ لِذَيْنِكَ...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود.

و همچنین اصالة التخيير که در دوران امر بین المَحْذُورِین (وجوب و حرمت) جاری می شود، اگر مبتنی بر حکم عقل باشد، قاعده عقلی می باشد و اگر مبتنی بر روایات تخيير باشد، قاعده شرعی خواهد بود. و کذا لک اصالة الاستصحاب اگر مبتنی بر بناء عقلاء باشد، قاعده عقلی می باشد و اگر مبتنی بر روایت (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) باشد، قاعده شرعی خواهد بود.

وَمِنْ جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ يَتَّضِعُ لَنَا...

از مباحث گذشته به دو تا مطلب دست می یابیم:

نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها. وهذا «العلم الاجمالي» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف - بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف - ان يسعى الى تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التي يعلم بفراغ ذمته باتباعها.

ومن أجل هذا نذهب الى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الادلة والحجج المثبتة لتلك الاحكام، حتى يستفرغ المكلف وسعه في البحث ويستنفد مجهوده الممكن له^(١).

وحينئذ، اذا فحص المكلف وتمت له اقامة الحجة على جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى اليه المجتهد الباحث ويطلب منه. ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين. بأن تحصل له الادلة على الاحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الادلة على الجميع. وأما اذا فحص ولم تتم له اقامة الحجة الاعلى جملة من الموارد، وبقيت لديه

١- موضوع مقصد رابع «شك در حكم واقعی» می باشد که مجتهد بخاطر نبودن حجت و دلیل، نسبت به حکم واقعی مسئله مورد نظر، شک دارد و باید به یکی از اصول علمیّه رجوع نماید.

٢- موضوع اصول عملیّه چهارگانه ايضاً «شک به حکم واقعی» خواهد بود.

١- لو فرض ان مكلفاً لا يسعه فحص ادلة الاحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والحرج - فانه يجوز له أن يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذي تم له فحص الادلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى ادلة جواز التقليد ورجوع الجاهل الى العالم، كما يجوز له أن يعمل بالاحتياط في جميع الموارد المحتملة للتكليف والتي يمكن فيها الاحتياط على النحو الذي يأتي بيانه في موقعه ومن هنا قسموا المكلف الى مجتهد ومقلد ومحتاط.

ونحن غرضنا من هذا المقصد انما هو البحث عن وظيفة المجتهد فقط، وهو المناسب لعلم الاصول.

موارد أخرى يحتتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها اقامة الحجة لأي سبب كان^(۱) - فان المكلف يقع^(۲) لا محالة في حالة من الشك تجعله في حيرة من أمر تكليفه. فماذا تراه صانعا؟

هل هناك حكم عقلي يركن اليه ويطمئن بالرجوع الى مقتضاه؟
او أن الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع اليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع في العقاب؟
هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التي يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة.

وهذه الوظيفة أو الوظائف هي التي تسمى عند الاصوليين بالاصل العملي، او القاعدة الاصولية، او الدليل الفقاهتي.
وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية في جميع أبواب الفقه من غير اختصاص بباب^(۳) دون باب هي على اربعة أنواع:

- ۱- ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلها من دون مرجح لاحدهما على الآخر. م- تعذر اقامه حجة سبب دارد:
- ۱- در مورد حکم واقعی (شرب توتون) اصلاً دلیل اجتهادی (خبر واحد) «ظهور آیه» «اجماع» و «عقل» نداریم.
- ۲- دلیل از کتاب و سنت و... داریم منتهی دلیل، اجمال دارد و حکم واقعی از آن، استفاده نمی شود.
- ۳- دلیل از سنت داریم منتهی معارض دارد مثلاً در مورد حکم واقعی لحم «ارنب» دو تا روایت متعارض، موجود است که هر دو از جمیع جهات مساوی و متعادل می باشند و مرجحی هم در کار نیست لذا حکم واقعی را نمی توانیم از آنها استفاده نمائیم.
- ۳- اصول و قواعد فراوانی داریم که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارد مثلاً

١- أصالة البراءة.

٢- أصالة الاحتياط.

٣- أصالة التخيير.

٤- أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً- ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم^(١).

ثانياً- ان هذه الاصول الاربعة مأخوذ في موضوعها الشك بالحكم أيضاً.

ثم اعلم ان الحصر في هذه الاصول الاربعة^(٢) حصر استقرائي، لانها هي التي

(اصالة الطهارة) مخصوص باب طهارة است و اصالة الصَّحَّة و امثال آن كه در همه

ابواب جاری نمی شوند

١- المقصود بالشك ما هو أعم من الشك الحقيقي (وهو تساوي الطرفين)، ومن الظن غير المعبر، نظراً

إلى أن حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعبر في الشك حقيقة، من ناحية أنه لا يرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً في فراغ ذمته.

٢- حصر بر دو قسم است:

١- حصر عقلي آن است كه دوران امر بين نفی و اثبات باشد مانند (الْعَدَدُ إِمَّا زَوْجٌ أَوْ لَيْسَ بِزَوْجٍ) كه قسم سوّم ندارد بنا بر این عدد در دو قسم حصر شده است و از این دو قسم بیشتر نخواهد بود چه آن كه عدد یا زوج است و یا فرد و قسم سوّم ندارد.

٢- حصر استقرائي آن است كه شخصی، استقراء و تفحص می کند و اقسامی را برای «مُقَسَّم» پیدا می نماید و می گوید: فلان شیء دارای سه قسم، می باشد و ممكن است اقسام بیشتری وجود داشته باشد ولكن او پیدا نتوانسته است.

استاد مظفر دو مطلب قابل توجهی را در زمینه اصول عملیه بیان می فرماید:

مطلب اوّل: حصر اصول عملیه را در چهار تا، حصر استقرائي می باشد نه حصر عقلي به این معنا كه اصول عملیه بیشتر از ٤ تا می باشد مانند «إِصَالَةُ الطَّهَارَةِ» «إِصَالَةُ الصَّحَّة» و «إِصَالَةُ الْبِنَاءِ عَلَى الْكَثَرِ» و غیر ذاك و این كه تنها اصول چهار گانه

مذکور، مورد توجه قرار گرفته است به این لحاظ است که اصول چهارگانه در همه ابواب فقه جاری هستند و اختصاص به بایی دون بایی ندارند و بقیه اصول عملیه در موارد خاصی بکار گرفته می‌شوند مانند: «اصالة الطهارة» که در باب طهارت و در خصوص شبهه حکمیّه و موضوعیّه، جریان دارد و اما مجاری اصول عملیه که به بررسی آن خواهیم پرداخت، حصر عقلی دارد و امر آن دائر بین نفی و اثبات می‌باشد.

نتیجه: خود اصول عملیه، حصر عقلی ندارند و بلکه حصر استقرائی دارند یعنی بیشتر از اصول چهارگانه که در همه ابواب جریان داشته باشد، اصلی را پیدا نکرده‌اند و از نظر عقلی ممکن است وجود داشته باشد چنان چه اصول عملیه‌ای که اختصاص به بعضی از ابواب فقه دارند، موجود می‌باشد.

وَأَمَّا حَصْرُ مجاری اصول، در چهار تا، حصر عقلی می‌باشد به این معنا که از ۴ تا بیشتر، مجرای برای اصول، وجود نخواهد داشت. مطلب دوم: وَأَمَّا تَعَدُّتْ هَذِهِ الْأَصُولُ الْأَرْبَعَةُ... تعدّد اصول عملیه از تعدّد مجاری آنها، سرچشمه گرفته است به این معنا که به اعتبار مختلف بودن حالات شک، مجاری اصول، مختلف می‌شود و همین اختلاف حالات شک و مجاری، باعث اختلاف اصول شده است که هر یک از اصول، حالت مخصوصی از شک را دارد و همان حالت مخصوص، مجرای همان اصل می‌باشد و بقیه اصول در آن مجری، جریان نخواهد داشت.

و مسئله شناخت مجاری اصول، و همچنین شناخت این که فلان حالت از شک مجرای فلان اصل می‌باشد، غیر ممکن است مگر از طریق ادله جریان خود این اصول یعنی از طریق ادله‌ای که این اصول را معتبر ساخته‌اند مثلاً از قاعده «قبح عقاب بلا بیان» که «اصالة البرائة» را اعتبار نموده است، می‌فهمیم که «اصالة البرائة» در جایی جاری می‌شود که شک ما در تکلیف باشد و در مورد حکم مورد شک، بیان و دلیلی وجود نداشته باشد. و در بعضی از مجاری، اختلاف پیش آمده است و این اختلاف اقوال از اختلاف ادله، سرچشمه گرفته است.

مشایخ علم اصول بطور فهرست در مجاری اصول وجوه مختلفه‌ای را بیان نموده‌اند که خالی از مناقشه نخواهد بود. بهترین وجهی که در مورد مجاری اصول بیان شده، همان است که شیخ نائینی (ره) بیان فرموده است و خلاصه آن از این قرار است: شک نسبت به حکم واقعی و شرعی بر دو نحو است:

نحو اول از شک، مجرای استصحاب خواهد بود مثلاً سابقاً یقین به طهارت لباس داشته و لا حَقّاً در طهارت آن شک دارد. با «إِصَالَةُ الْإِسْتِصْحَابِ»، طهارت ثوب، ثابت خواهد شد و یا در زمان حضور یقین به وجوب «صَلَاةُ جُمُعَةٍ» داشته و در زمان غیبت شک دارد إِصَالَةُ الْإِسْتِصْحَابِ، وجوب «صَلَاةُ جُمُعَةٍ» را ثابت می‌نماید.

نحو دوم: آن است که شیء مشکوک، حالت سابقه ندارد و اگر هم دارد مورد لحاظ و نظر شارع نمی‌باشد این نحو دوم از سه صورت بیرون نبوده و بطور حصر عقلی به سه صورت تقسیم خواهد شد:

(۱) در اصل تکلیف شک دارد یعنی به طور مطلق، اصل تکلیف مجهول است که حتی جنس تکلیف را نه تفصیلاً و نه اجمالاً، نمی‌داند. این صورت، مجرای إِصَالَةُ الْبَرَاءَةِ می‌باشد مثلاً راجع به حکم واقعی «شرب ثَوْتُون» شک دارد، اصل تکلیف مورد شک است و حتی جنس تکلیف (الزام و عدم الزام) را نمی‌داند حالت سابقه هم ندارد، با اجرای «إِصَالَةُ الْبَرَاءَةِ»، «إِبَاحَهُ» «شُرْبُ ثَوْتُون» ثابت می‌شود.

(۲) اصل تکلیف فی الْجُمْلَةِ معلوم است (یعنی یقین دارد که «صَلَاة» بر او واجب است) و در «مکلف به» شک دارد که آیا «صَلَاةُ تَمَام» واجب است یا قصر؟

و احتیاط هم ممکن است، این صورت، مجرای «إِصَالَةُ الْأَحْتِيَاظِ» می‌باشد مثلاً با طَيِّ مسافتی، از وطن و زادگاه خود، فاصله گرفته است و یقین دارد که نماز بر او واجب است (در اصل) تکلیف شک ندارد) و در «مکلف به» (نماز تمام و یا قصر) شک دارد احتیاط ممکن است و «إِصَالَةُ الْأَحْتِيَاظِ» در این جا جاری می‌شود و وجوب احتیاط (انجام قصر و تمام) ثابت خواهد شد.

(۳) اصل تکلیف معلوم است و در «مکلف به» شک دارد و احتیاط غیر ممکن است.

وجدوا انها تجري في جميع أبواب الفقه، ولذا يمكن فرض أصول أخرى غيرها ولو في أبواب خاصة من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الاصول في الموارد الخاصة يرجع اليها الشاك في الحكم مثل أصالة الطهارة الجاري في مورد الشك بالطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

وانما تعددت هذه الاصول الاربعة فلتعدد مجاريها أي موارد التي تختلف باختلاف حالات الشك، اذ لكل أصل منها حالة من الشك هي مجراه على وجه لا يجري فيها غيره من باقي الاصول.

غير انه مما يجب علمه ان مجاري هذه الاصول لا تعرف، كما لا يعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الاصل مثلاً الا من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها. وفي بعضها اختلاف باختلاف الاقوال فيها.

وقد ذكر مشايخ الاصول على سبيل الفهرس في مجاريها وجوها مختلفة لا يخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها - فيما يبدو - ما أفاده شيخنا النائيني أعلى الله مقامه.

مرکز تحقیق کتب و تدریس علوم اسلامی

و خلاصته:

ان الشك على نحوين:

۱- أن تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أي قد اعتبرها. وهذا هو مجرى (الاستصحاب).

۲- ألا تكون له حالة سابقة او كانت ولكن لم يلاحظها الشارع. وهذه الحالة

در این صورت، اصالة التّخیر جاری می شود مثلاً می داند که یک حکم الزامی ذمه او را مشغول نموده است و لكن نمی داند که آن حکم الزامی، «وجوب، اتیان فلان عمل»، است و یا «حرمت اتیان فلان عمل» می باشد؟ نظر بر این که احتیاط در دوران امر بین مخدورین (وجوب و حرمت) غیر ممکن است، «اصالة التّخیر» جاری می شود و تخیر بین اتیان و عدم اتیان عمل مورد شک، ثابت خواهد شد.

لا تخلو عن احدى صور ثلاث:

أ- أن يكون التكليف مجهولاً مطلقاً، أي لم يعلم حتى بجنسه. وهذه هي مجرى (أصالة البراءة).

ب- أن يكون التكليف معلوماً في الجملة مع امكان الاحتياط. وهذه مجرى (أصالة الاحتياط).

ج- أن يكون التكليف معلوماً كذلك ولا يمكن الاحتياط. وهذه مجرى (قاعدة التخيير).

وقبل الكلام في كل واحدة^(۱) من هذه الاصول لابد من بيان أمور من باب

۱- اسناد مظفر پیش از ورود در بحث و بررسی از اصول عملیه، سه تا نکته، قابل توجه و سه تا امر لازم بتذکر را در رابطه با اصول عملیه، و بعنوان مقدمه بحث، یادآور می شود:

امر اول: شک در شیء، از لحاظ حکمی که به آن «شک» تعلق می گیرد، به دو قسم تقسیم می شود:

قسم اول شکّی است که «موضوع» برای «حکم واقعی» قرار داده شده است و چه بسا جناب حضرت «شک» حکم واقعی را تغییر می دهد مثلاً حکم واقعی «صلوة چهار رکعتی» آن است که باید، رکعات آن، متصلاً انجام شوند و اگر آقای نمازگذار در تعداد رکعات صلوة، شک نماید، حکم واقعی مذکور، به انجام رکعات منفصله، «یعنی بنا گذاشتن بر ۴ و بعد از سلام، یک رکعت ایستاده و یا دو رکعت نشسته منفصلاً بخواند» تبدیل می شود یعنی شکّ در رکعات، موضوع حکم واقعی می باشد که وجوب همان یک رکعت و یا دو رکعت نماز احتیاط است.

قسم دوم: شکّی است که موضوع برای حکم ظاهری است مثلاً شکّ در تکلیف، موضوع حکم «اباحه» است و یا شکّ در مکلف به، موضوع حکم به احتیاط و یا تخییر است. «اباحه» و «احتیاط» و «تخییر» هر سه، از احکام ظاهری می باشند.

نتیجه امر اول: قسم اول از شک جزء مسائل فقهی است که باید در علم فقه بررسی شود و اما قسم دوم از شک، جزء مسائل علم اصول است که در مباحث

اصول عملیه مورد نظر خواهد بود.

امر دوم: تقسیم اولی برای شک بلحاظ حکم خود «شک» بود و در امر دوم دوباره جناب حضرت «شک» به دو قسم تقسیم می شود منتهی این تقسیم، به لحاظ متعلق «شک» است.

قسم اول: آن است که متعلق «شک» (مشکوئ فیه) موضوع خارجی می باشد مثلاً در طهارت آب معینی شک دارد (نظر بر این که طهارة از احکام است نه از موضوعات لذا مثال دیگری را متذکر شده است) و یا نسبت به مایع معینی شک دارد که آیا خمر است و یا خِل (سرکه) می باشد؟ متعلق شک که همان «مایع» معین باشد موضوع خارجی است.

قسم دوم آن است که متعلق شک حکم کلی است مانند: شک در حرمت تدخین و شرب توتون و مثال های دیگر.

قسم اول از شک که شبهه موضوعی را بوجود می آورد در مقصد رابع، مقصود اصلی نمی باشد و بلکه بحث از شبهات موضوعیه در علم فقه، باید مطرح شود و احیاناً اگر بحثی از شبهه موضوعیه به میان می آید، استطرادی و بخاطر اقتضای طبیعت بحث، خواهد بود به این معنا که اصول عملیه هم در شبهات حکمیّه و هم در شبهات موضوعیه، جریان دارد طبیعت بحث، اقتضا دارد که از شبهات مصداقیّه ایضاً سخن به میان آید و لیکن بحث از شبهات مصداقیّه، نه بخاطر آن است که مقصود اصلی در مبحث اصول عملیه، می باشد و بلکه مقصود اصلی، همان شبهات حکمیّه خواهد بود.

چه آن که مشخصات مسئله اصولی آن است که نتیجه کلیی را ببار بیاورد در شبهه مصداقیّه نتیجه کلی و عام به دست نمی آید و تنها شبهه حکمیّه نتیجه عمومی دارد مثلاً شک در حکم لحم «ارْتَب» از شبهات حکمیّه است و نتیجه آن مثلاً «حرمت» لحم «ارْتَب» است و ثبوت حرمت لحم ارْتَب، یک مطلب کلی و عام خواهد بود. و اما در شبهه مصداقیّه مثلاً شک داریم که مایع داخل فلان ظرف خمر است یا آب، نتیجه آن مثلاً خمر بودن مایع مذکور، یک مطلب جزئی است که مربوط به همان

المقدمة تنويراً للاذهان.

وهي:

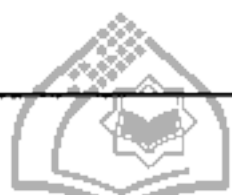
(الاول) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه على نحوين:

١- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب في بعض الحالات تبدل الحكم الواقعي الى الركعات المنفصلة.

٢- أن يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهري. وهذا النحو هو المقصود بالبحث في المقام. وأما النحو الاول فهو يدخل في مسائل الفقه.

(الثاني) - ان الشك في الشيء ينقسم باعتبار متعلقه اي الشيء المشكوك فيه

على نحوين:



ظرف معين، خواهد بود.

امر سؤم: اجرای اصول علمیّه و عمل کردن به آن‌ها، مشروط به فحص و بررسی از ادله اجتهادیّه و امارات، می باشد که اگر در مورد شبهه حکمیّه، اماره و دلیل اجتهادی از قبیل «خبر واحد» و «ظاهر آیه» و «حکم عقل» و «اجماع»، وجود داشته باشد نوبت به اصول عملیّه نمی رسد و بدین لحاظ پیش از عمل به اصول مذکوره، باید از ادله اجتهادیّه، فحص و جستجو به عمل آید و بدون فحص، عمل به اصول عملیّه جائز نخواهد بود.

کوتاه سخن: در اصل وجوب فحص ظاهراً هیچ کسی از صاحب نظران، خلاف و نزاعی ندارد و ظاهراً مسئله وجوب فحص مورد قبول همگان می باشد و اما در اندازه و مقدار فحص، نظرها مختلف است و نظر شیخ مظفر (ره) آن است که تا سر حدّ یأس و ناامیدی از وجود اماره، باید فحص و جستجو شود به عبارت دیگر به اندازه ای باید فحص شود که نسبت به عدم وجود اماره، اطمینان حاصل گردد در این صورت اگر به اصل عملی، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور می باشد و اگر بدون فحص، عمل نماید و مخالف با واقع در بیاید، معذور نخواهد بود.

- ١- ان يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك في طهارة ماء معين او في أن هذا المايع المعين خل او خمراً وتسمى الشبهة حينئذ (موضوعية).
- ٢- أن يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك في حرمة التدخين، او انه من المفطرات للصوم، او نجاسة العصير العنبي اذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذ (حكمية).

والشبهة الحكمية هي المقصودة بالبحث في هذا المقصد الرابع، واذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادي^(١) قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار أن هذه الاصول في طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية في جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك في الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

(الثالث) - انه قد علم مما تقدم في صدر التنبيه ان الرجوع الى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالامارة على الحكم الشرعي في مورد الشبهة. ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص^(٢) لا وجه لاجراء الاصول والاكتفاء بها في مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتى ييأس، لأن ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة^(٣) والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعي لو وقع في مخالفته بالعمل بالاصل لاسيما^(٤) مثل أصل البراءة.

١- «استطرد له» به دروغ از او گریخت. (از این شاخه به آن شاخه پرید (گریزد) و منظور در ما نحن فيه از استطرادی بودن، یعنی مطلبی را در جایی ذکر کردن که جای ذکر آن نمی باشد.

٢- «أمل» به معنی (امید و آرزو) می باشد و جمع آن «آمال» است.

٣- در ج ١ شرح فارسی راجع به وجوب فحص از مخصص و ادله آن، بحث نمودیم. عبارت مزبور اشاره به دلیل و علت وجوب فحص دارد.

٤- اصل براءة در صورتی جاری می شود که بیانی از شرع نرسیده باشد و اصل براءة، اگر بدون فحص جاری گردد و خلاف واقع از آب درآید بدون شک و تردید

الإستصحاب

تعریفه:

إذا تيقن المكلف^(۱) بحكم أو بموضوع ذي حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك

معذر نخواهد بود و اصاله البرائة از جهت عدم معذر بودن، نسبت به بقیه اصول عملیه پیش قدم می باشد چه آن که دلیل اعتبار آن همان «عدم بیان» می باشد و بدون فحص، «عدم وجود بیان» ثابت نمی باشد و همچنین «رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ...» مصداق پیدا نمی کند.

۱- اسناد مظفر پیش از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «استصحاب» در طی یک صفحه کیفیت کارایی استصحاب و این که چرا و چگونه مکلف نیازمند به استصحاب می شود، راجع به (استصحاب) بحث می نماید سپس به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی آن اقدام می نماید.

ما حصل فرمایش او از این قرار است: مکلف اگر نسبت به حکم (وجوب صلوٰة جمعه) و یا نسبت به موضوعی که دارای حکم می باشد (عدالت زید که جواز اقتداء و جواز شهادت بر آن مترتب می شود) یقین پیدا نمود و سپس با آمدن شک یقین او دچار تزلزل گردد (مثلاً زمان غیبت پیش آمد و آقای مکلف نسبت به وجوب صلوٰة جمعه، مواجه با شک گردید و این شک یقین او را متزلزل ساخت) در این فرض آقای مکلف از نظر عمل (که آیا طبق یقین سابق عمل نماید و یا خود را از شر آن راحت نماید) در حال تحیر و سرگردانی واقع می شود ماذا تراہ صانعاً؟ مکلف چه باید بکند؟ و ناگفته نماند که تحیر و سرگردانی مکلف یک مسئله طبیعی می باشد یعنی بر اثر عروض شک، یقین او متزلزل شده است

و مدرک و مستندی در اختیار ندارد و

في بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً - فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف في حيرة من أمره في مقام العمل: هل يعمل على وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما^(۱) زال ذلك المتيقن فيقع في مخالفة الواقع، او لا يعمل على وفقه فينقض ذلك اليقين بسبب ثما عراه من الشك ويتحلل مما تيقن به سابقاً ولكنه ربما كان المتيقن باقياً على حاله لم يزل فيقع في مخالفة الواقع؟

اذن ماذا تراه صانعاً؟

- لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج ثل الى ما يرفعها من

شديداً نیاز به قاعده و دليلی دارد که او را از شرّ حیرت نجات بدهد اگر دلیل و مستندی، «قاعده‌ای» را ثابت نمود (یعنی با دلیل ثابت گردید که باید طبق یقین سابق عمل نماید و اعتنا و توجهی به شکّ لا حق نداشته باشد) در این صورت واجب است که با تکیه بدلیل و مستند، طبق یقین سابق عمل کند و اگر یقین او مطابق با واقع در آمد چه بهتر تکلیف منجز می‌شود و اگر دچار مخالفت با واقع گردید، معذور خواهد بود. و اما اگر دلیلی وجود نداشته که قاعده عمل بر طبق یقین سابق، را به اثبات برساند آقای مکلف باید خود را از یقین سابق رها سازد و به «اصل عملی» دیگر همانند «اصالة البرائة» و یا «احتياط» مراجعه نماید.

وَقَدْ ثَبَّتَ لَدَى الْكَثِيرِ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ... از نظر اکثر اصولیین قاعده مزبور (عمل بر طبق یقین سابق و اعتنا نکردن به شکّ لا حق) ثابت شده است منتهی آقایان راجع به شروط جریان قاعده مزبور و محدوده کارایی آن، اختلاف نظر دارند. و آقایان اصولی برای قاعده مزبور، نام «استصحاب» را انتخاب نموده‌اند.

۱- یعنی این چنین نیست که «عمل کردن بر طبق آن یقین سابق» صد در صد مطابق واقع باشد بلکه بعد از عروض شک، در «مورد یقین سابق»، دو احتمال موجود است یکی مطابقت با واقع دیگری مخالفت با واقع.

ژ- پس منقضی می‌شود آن یقین به سبب آن چیزی که عارض شده است آن یقین را که آن چیز عبارت است از «شک» و از ما تيقن سابق رهایی می‌یابد.

ژژ- ضمیر «تحتاج» به «حیرت» بر می‌گردد و «های» «یَرْفَعُهَا» ایضاً به (حیرت)

مستند شرعی، فان ثبت بالدلیل ان القاعدة هي ان يعمل على وفق اليقين السابق وجب الاخذ بها ويكون معذورا لو وقع في المخالفة، والا فلا بد ان يرجع الى مستند يطمّنه من التحلل مما تيقن به سابقا ولو مثل أصل البراءة او الاحتياط.^{٦٧}

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة في ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، على اختلاف أقوالهم في شروط جريان هذه القاعدة وحدودها على ما سيأتي.

وسمّوا هذه القاعدة بـ (الاستصحاب).

وكلمة (الاستصحاب): مأخوذة في أصل اشتقاقها^{٦٨} من كلمة (الصحة) من

رجوع می شود. یعنی آن حالت حیرت نیاز به چیزی که آن را رفع و برطرف نماید، دارد. گر چه مسئله احتیاج و نیاز مربوط به مکلف است و باید ضمیر «تحتاج» به مکلف برگردد و بصورت (یحتاج) باید می بود.

ژ - براءة در مورد شک در «تکلیف» است و احتیاط در مورد شک در «مکلف به» می باشد.

ژژ - معنای لغوی استصحاب: استصحاب از نظر اشتقاق از کلمه (صُحْبَة) اخذ شده است و از باب استفعال و به معنای همراه بودن و همراه داشتن است چنان چه می گویی: «اسْتَصْحَبْتُ هَذَا الشَّخْصَ» یعنی فلان شخص را همراه و رفیق خود قرار دادم. و یا می گویی: «اسْتَصْحَبْتُ هَذَا الشَّيْءَ» یعنی آن شیء را همراه خود برداشتم و در روایت آمده است اسْتَصْحَابُ أَجْزَاءِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ... یعنی همراه داشتن اجزاء حیوانی که لحمش حرام است، در صلوة...».

معنای اصطلاحی استصحاب: از نظر اصطلاح علم اصول، استصحاب عبارت است از قاعده ای که طبق آن آقای مکلف به متیقن سابق خود عمل نماید که به تعریف آن خواهیم پرداخت بنا بر این معنای لغوی استصحاب همان همراه داشتن است و معنای اصطلاحی آن، همان قاعده اصولی (عمل کردن به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) خواهد بود.

وَ إِنَّمَا صَحَّ إِطْلَاقُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ.... ص ٦٠٨ ، س ٣ می خواهد بفرماید که بین

معنای لغوی و اصطلاحی استصحاب مناسبت برقرار است و بلکه معنای اصطلاحی برگشت به معنای لغوی دارد چه آن که شخص عامل «مَایَقِن» سابق را تا زمان لاحق و عروض شک، همراه خود خواهد داشت و در مقام عمل مصاحب و همراه با یقین سابق می باشد.

وَعَلَيْهِ فَكَمَا يَصِحُّ أَنْ تُطْلُقَ كَلِمَةُ الْإِسْتِصْحَابِ...

ما حصل مطلب آن است که در مورد استصحاب دو تا مسئله مطرح است:

۱- مسئله ابقاء و باقی گذاردن یقین سابق و عمل کردن به متیقن سابق، که مربوط و منسوب به مجرئ استصحاب می شود.

۲- مسئله حکم کردن و دستور دادن به «ابقاء» که منسوب به شارع است و آن چه که در حقیقت و واقع بعنوان قاعده، در علم اصول مطرح است همین مسئله دوم (یعنی حکم کردن شارع به ابقاء) می باشد و مسئله اول که ابقاء عملی است غیر از قاعده اصولی خواهد بود و کلمه استصحاب بر هر دو مسئله (هم بر ابقاء عملی و هم بر حکم کردن به ابقاء) اطلاق می شود چه آن که در ابقاء عملی همراه داشتن یقین سابق است عملاً و تکویناً و در حکم به «ابقاء» همراه داشتن یقین سابق است حکماً و تنزیلاً.

إِذَا عَرِفْتَ ذَلِكَ فَيَنْبَغِي... بنا بر این ما باید در صدد تعریف، قاعده اصولی (که همان مسئله دوم است) باشیم و تعریف هایی را که هم اکنون مورد توجه قرار می دهیم باید برای همان معنای دوم (که قاعده اصولی است) قرار بدهیم، نه برای «ابقاء عملی» چه آن که ابقاء عملی فعل مکلف است و فعل مکلف یعنی عمل کردن به قاعده، کوتاه سخن: مقصود اصلی ما همان حکم به ابقاء است که قاعده اصولی می باشد و باید در مورد اثبات آن و اقامه دلیل بر آن و محدوده کارایی عملی آن، بحث و بررسی نماییم.

كَمَا صَنَعَ بَعْضُهُمْ فَوْقَ فَي حَيْرَةٍ... بعضی از آقایان اصولی، تعریف را برای همان «ابقاء عملی» قرار داده و بدین وسیله خود را در چهار راه چکنم واقع ساخته است.

تَعْرِيفُ إِسْتِصْحَابٍ بِهَ مَعْنَايَ اصْطِلَاحِي:

وَإِلَى تَعْرِيفِ الْقَاعِدَةِ نَظَرَ مَنْ عَرَّفَ... بعضی از علماء علم اصول استصحاب اصطلاحی را به (ابقاء ماكان) تعریف نموده است و این تعریف مربوط به همان قاعده، (حکم به ابقاء...) می باشد چه آن که معنای قاعده اصولی در حقیقت همان ابقاء ماكان، است حکماً «یعنی حکم به ابقاء ماكان».

و بعضی ها آن را به (الْحُكْمُ بِإِقْبَاءِ مَا كَانَ) تعریف نموده اند و لذا شیخ انصاری (ره) فرموده است که مراد از «ابقاء» همان (حکم کردن به ابقاء) است و مرحوم شیخ با تفسیر مزبور فهمانده است که قاعده اصولی همان (حکم به ابقاء ماكان) است نه نفس (بقاء عملی به ماكان).

چه آن که ذات (بقاء عملی به ماكان) عمل کردن به قاعده است نه خود قاعده.

نتیجه: استصحاب اصطلاحی همان (حکم به ابقاء ماكان) است که شارع مقدس دستور می دهد که در فرض شک لا حق، مکلف باید بر متیقن سابق باقی باشد.

قوله وَقَدْ اغْتَرَضَ عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ...

دو تا ایراد بر تعریف مذکور (که مورد پسند مرحوم شیخ می باشد) وارد نموده اند که شیخ (ره) هر دو اشکال را یادآور شده و پاسخ آن ها را بیان می فرماید:

اشکال اول: ما حصل آن این است که در مورد حجّیت استصحاب مشرب ها و مسلک های مختلفی وجود دارد. بعضی ها دلیل حجّیت آن را «اخبار» و بعضی ها «بناء عقلاء» و بعضی ها «حکم عقل» می دانند و اگر دلیل حجّیت آن، «اخبار» باشد مثلاً (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) می گوید باید بناء بر «ماكان» بگذارد، در این صورت تعریف استصحاب را به (حکم به ابقاء ماكان) صحیح است چه آن که شارع مقدس در ضمن اخبار، دستور به (ابقاء ماكان) داده است که در فرض شک لا حق باید طبق ماتیقن سابق عمل نماید.

و اما اگر دلیل حجّیت استصحاب «حکم عقل و بناء عقلاء» باشد (تعریف استصحاب) را به (ابقاء ماكان) صحیح نمی باشد چه آن که اگر مراد از (ابقاء ماكان) در تعریف «ابقاء عملی» از ناحیه مکلف باشد در این صورت «ابقاء ماكان» مورد

باب الاستفعال، فتقول: استصحب هذا الشخص، أي اتخذته صاحباً مرافقاً لك.
وتقول: استصحب هذا الشيء، أي حملته معك.

وانما صح إطلاق هذه الكلمة على هذه القاعدة في اصطلاح الأصوليين،
فباعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق في مقام
العمل.

وعليه، فكما يصح أن تطلق كلمة الاستصحاب على نفس الإبقاء العملي من
الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها على نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملي،
لأن القاعدة في الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغي أن يجعل التعريف لهذه القاعدة المفعولة، لا لنفس
الإبقاء العملي من المكلف العامل بالقاعدة، لأن المكلف يقال له: عامل
بلاستصحاب ومجرى له، وإن صح أن يقال له: أنه استصحب، كما يقال له: أجرى
الاستصحاب.

وعلى كل، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث

حكم عقل واقع نمی شود یعنی تفسیر «إبقاء ماكان» را بر (حكم بإبقاء ماكان) جائر
نمی باشد برای این که عقل فقط می تواند درک کند و اذعان نماید که ما تیقن باید
باقی باشد و نمی تواند حکم صادر نماید حکم کردن از شئون شارع مقدس است و
وظیفه عقل تنها درک کردن می باشد نه حکم کردن.

بنا بر این اگر دلیل حجیت استصحاب «حكم عقل» باشد، مسئله (حكم بإبقاء)
منتفی خواهد شد و اگر مراد از «إبقاء» همان «حكم بإبقاء» باشد در این صورت
حكم «به إبقاء» از ناحیه شارع نمی باشد بلکه عقل درک می کند و بناء عقلاء لازم
می داند که ما تیقن سابق باقی باشد، و درک و الزام عقلی و بناء عقلاء غیر از حكم
شارع، بإبقاء می باشد و جهت جامع ندارد بنا بر این، تعریف استصحاب را به (إبقاء
ماكان و به حكم به إبقاء ماكان) اگر دلیل حجیت، «دلیل عقل و بناء عقلاء» باشد،
صحیح نخواهد بود.

اثباتها واقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الابقاء العملي الذي هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوق في حيرة من توجيه التعريفات.

والى تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بانه:
(ابقاء ما كان).

فان القاعدة في الحقيقة معناها ابقاؤه حكما، وكذلك من عرفه بأنه (الحكم ببقاء ما كان)، ولذا قال الشيخ الانصاري عن ذلك التعريف: «والمراد بالابقاء: الحكم بالبقاء»، بعد أن قال: انه أسد التعاريف واخصرها.
ولقد أحسن وأجاد في تفسير الابقاء بالحكم بالبقاء، ليدلنا على ان المراد من البقاء الابقاء حكما الذي هو القاعدة، لا الابقاء عملا الذي هو فعل العامل بها.
وقد اعترض على هذا التعريف الذي استحسنته الشيخ بعدة أمور نذكر أهمها ونجيب عنها:

(منها)، لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة الآتية في حجيته، وهي: الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.
فلا يصح ان يعبر عنه بالابقاء على جميع هذه المباني، وذلك لأن المراد منه ان كان الابقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هنا اذعانه ثكما سيأتي. واذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بابقائه العملي من المكلف. وان كان المراد منه الابقاء غير المنسوب الى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالتزام الشرعي ثذ الذي هو متعلق بالابقاء وبين البناء العقلاني

ژ- يعنى مراد از حكم عقل «اذعان» و درك عقل است و «اذعان» و درك و گمان عقل، مربوط به «بقا ماكان» است نه مربوط به «ابقاء»، چه آن كه عقل نمى تواند دستور به «ابقاء» و باقى گذاردن بدهد.

ژژ- يعنى الزام شرعى كه متعلق و وابسته به (ابقاء) مى باشد (حكم به ابقاء بايد از

ناحیه شارع باشد) با بناء عقلاء و ادراک عقل، جهت جامع ندارد بنا بر این بناء عقلاء بر ابقاء ماکان و ادراک عقل «ابقاء ماکان» را، غیر از حکم شارع به «ابقاء ماکان» نخواهد بود.

وَالْجَوَابُ: ماحصل جواب، درک عقل و بناء عقلاء کاشف از حکم شرع است اگر عقل (ابقاء ماکان) را درک نماید، معنایش آن است که شارع حکم بابقاء نموده است بنا بر این، قاعده اصولی (استصحاب) معنایی واحدی دارد که همان «حکم بابقاء» باشد اگر دلیل حجّیت آن «اخبار» باشد واضح است که شارع حکم بابقاء نموده و اگر دلیل حجّیت، «عقل و بناء عقلاء» باشد، از «دلیل عقل و بناء عقلاء» بر ابقاء ماکان، کشف می شود که شارع حکم بابقاء نموده است.

اشکال دوم: استصحاب اصولی، دارای دو رکن اساسی و بنیادی می باشد که هرکدام در تحقق و تکوّن استصحاب، نقش دارند یکی «یقین سابق» دیگری «شک لاحق» و تعریف مزبور (حکم بابقاء ماکان) «حکم کردن به باقی گذاردن آن چیزی که قبلاً بوده است» بیان گر آن دو رکن نخواهد بود و تعریف باید آن چنان باشد که هر دو رکن از آن استفاده شود.

وَالْجَوَابُ: عین چشم و لام بینی یای کج ابروی ماست، هوش اگر داری ببین نام علی بر روی ماست.

اگر هوش و توجّهی باشد از تعبیر (ابقاء ماکان) هر دو رکن استفاده می شود «یقین سابق»، از کلمه (ماکان) استفاده می شود باین کیفیت: (ابقاء ماکان) «حکم» است یعنی (حکم بابقاء) از ناحیه شارع می باشد.

شارع مقدّس حکم مزبور را به وصف (ماکان) (چیزی که این چنین صفت دارد در سابق بوده است)، تعلیق نموده است یعنی چیزی که این چنین صفت دارد در سابق بوده و محکوم بابقاء می باشد. و این تعلیق و دخل دادن، صفت را در حکم، مُشعّره علیّت آن وصف می باشد بنا بر این از تعریف مزبور، استخراج می شود که «حکم به ابقاء ماکان»، بخاطر وجود علّت آن، که یقینی بودن «حکم»، در سابق، باشد، خواهد بود و یا بخاطر وجود دلیل آن حکم، می باشد. و فرض وجود دلیل حکم،

والادراك العقلي.

والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني، غاية الامر ان الدليل عليها تارة يكون الاخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثة اذعان العقل الذي يستكشف منه حكم الشرع.

و(منها)، ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان اركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: ان التعبير بابقاء ما كان مشعر بالركنين معا: اما الاول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة (ما كان)، لانه - كما أفاده الشيخ الانصاري - «دخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الابقاء انه كان، فيخرج من التعريف ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله». وحينئذ لا يفرض انه كان الا اذا كان

منتفى است چه آن که بحث در آن است که نسبت به حکم مورد بحث دلیل وجود نداشته باشد. بنا بر این اگر فرض کنیم که «حکم بوده» است معنایش این است که «حکم»، مورد یقین سابق بوده است.

وَأَمَّا الثَّانِي وَهُوَ الشَّكُّ الْأَحِقُّ... ص ٦١٢، سر ١. رکن دوم از کلمه «ابقاء» استفاده می شود چه آن که نسبت به یقین سابق، اگر شک عارض نشود «بقاء الحكم» صادق است نه «ابقاء الحكم»: «ابقاء الحكم» معنایش آن است که تنزیلاً و تعبداً حکم سابق یقینی را، ابقاء نماید، و ابقاء حکم تعبداً و تنزیلاً، زمانی صادق است که شک لاحق بر او عارض شده باشد از این جا است که باید بگوییم هر دو رکن کاملاً از تعریف مزبور استفاده می شود.

قَوْلُهُ لِأَجْلِ وُجُودِ عِلَّتِهِ أَوْ دَلِيلِهِ... ابقاء حکم، گاهی بخاطر وجود دلیل آن می باشد مثلاً نسبت به وجوب فلان واجب بخاطر دلالت دلیل آن، قبلاً یقین داشتیم و هم اکنون آن دلیل باقی می باشد و بخاطر وجود دلیل، لاحقاً یقین به آن داریم، و گاهی ابقاء حکم بخاطر علت آن است که شارع مقدس حکمی را به صفتی تعلیق نموده و اگر آن صفت موجود باشد حکم ایضاً باقی خواهد بود.

متیقناً. واما الثاني وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة (الابقاء) الذي معناه الابقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً، ولا يكون الحكم التعبدى التنزيلى الا في مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيقى، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الابقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بما كان.

مقومات الاستصحاب:

بعد أن أشرنا الى ان لقاعدة الاستصحاب ثلث اركاناً نقول تعقيباً على ذلك: ان

ژ - در فرضى كه نسبت به متیقّن سابق، شك عارض شود از نظر واقع و حقیقت یقین سابق باقى نخواهد بود ولیکن شارع مقدّس حکم بابقاء مى نماید (ابقاء) «باقى نگذاردن بر یقین» معنایش آن است كه بحکم شارع و با تعبد به دستور شارع، یقین سابق را نازل منزله آن قرار مى دهیم كه در لا حق ايضاً باقى مى باشد بنابراین بقاء یقین، حكماً و تنزیلاً و تعبداً خواهد بود.

(مقومات استصحاب)

ژژ - هفت امر است كه در تحقّق و تقوّم و تكوّن استصحاب اثر دارد منتهى بعضى از آنها ركن مى باشند كه با نبود آنها اصلاً نام استصحاب از بین مى رود و بعضى از آنها اگر نباشند استصحاب مشمول ادله حجّیت نخواهد بود.

يك يك آنها را مورد نوبّه قرار مى دهیم و در ضمن به مدرک و دليل هر يك از مقومات سبعة، آشنا خواهیم شد:

۱ - «الّيقين»: يكى از ارکان استصحاب «يقين سابق» است يعنى حالت سابقه بايد موجود باشد مثلاً در استصحاب حياة زيد، حالت سابقه موجود است كه ديروز يقين به زنده بودن زيد داشته و امروز ايضاً يقين بر حياة ديروز، داشته منتهى شك دارد كه امروز زيد زنده است يا نه؟

«حالت سابقه» يا «حكم شرعى» مى باشد مثلاً ديروز بوجوب فلان شىء يقين داشته و امروز شك دارد و يا «موضوع خارجى» است كه داراى اثر شرعى مى باشد مثلاً متیقّن سابق، حياة زيد بوده كه آثار شرعى دارد از قبيل وجوب انفاق عايله و

عدم جواز تصرف در مال او از ناحیه وارث و غیر ذالک.

مدرک شرط مزبور:

لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْأَخْبَارِ... ص ۶۱۷، س ۵.

از اخباری که حجّیت و رکن استصحاب را ثابت می نماید مانند: (لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) استفاده می شود که یقین به حالت سابقه (یقین به حیات دیروزی زید) باید ثابت باشد و همان «یقین داشتن» به حیات دیروز زید، علّت و انگیزه قاعده استصحاب و (حکم بابقاء ماکان) خواهد بود.

وَلَا فَرْقَ فِي ذَالِكِ... بنا بر شرط مزبور در موضوع استصحاب، یقین سابق (حالت سابقه یقینی) اخذ شده است و حکم بابقاء... متعلّق به یقین سابق است و این یقین گاهی بعنوان صفتیّت (وَأَنَّهُ صِفَتٌ لِلنَّفْسِ وَ قَائِمٌ لِلنَّفْسِ) اخذ می شود مثلاً شخصی نذر کرده است تا مادامی که یقین به حیات فرزندش داشته باشد باید هر روز، یک درهم صدقه بپردازد و اگر بعنوان صفتیّت اخذ کرده باشد (یعنی موضوع وجوب نذر همان صفت قاطعیّت و قاطع بودن باشد) در این فرض با قیام خبر واحد به حیات فرزند، حالت سابقه محقّق نمی شود. و گاهی یقین سابق بعنوان طریقیّت و کاشفیّت، موضوع برای استصحاب، اخذ می شود که در این فرض امارات ظنیّه می تواند جانشین یقین سابق بشود.

بعبارت دیگر، قطع موضوعی بر دو قسم است: گاهی بعنوان صفتیّت در موضوع حکم، اخذ می شود و گاهی بعنوان طریقیّت و کاشفیّت، علی ای حال در هر دو فرض یقین سابق و حالت سابقه، در تحقّق استصحاب لازم است.

۲- (الشَّكُّ): رکن دوّم استصحاب «شک لا حق» است یعنی دیروز به حیات زید یقین داشته و امروز نسبت به حیات زید، باید شک داشته باشد و بدون شک لا حق، قاعده استصحاب محقّق نخواهد شد.

مدرک رکن دوّم:

همان طوری که در سابق گفتیم مسئله «شک لا حق»، یکی از مقوّمات استصحاب است چه آن که اگر شک لا حق نباشد اصلاً قاعده استصحاب جاری نمی شود مثلاً

دیروز به حیات زید، یقین داشته و اگر شک امروزی، در حیات زید عارض نشود، دو صورت دارد یکی این که یقین دیروز، امروز هم باقی است و امروز ایضاً به حیات زید یقین دارد، در این صورت نیاز به جریان قاعده استصحاب نخواهد داشت. دیگر این که یقین دیروز به یقین آخری، تبدیل شده است دیروز از طریق، یقین به حیات زید داشته امروز از طریق دیگری یقین به حیات زید دارد، در این صورت اصلاً فرض قاعده غیر ممکن خواهد بود بنا بر این مسئله شک لاحق از مقومات قاعده استصحاب به حساب خواهد آمد.

وَلَكِنْ يَنْبَغِي إِلَّا يَخْفَى... ناگفته نماند که مراد از شک لاحق تنها معنای حقیقی شک (تساوی احتمالین، احتمال ۵۰ درصد) نیست بلکه مراد از شک معنای عام آن خواهد بود که «ظن غیر معتبر» را ایضاً شامل خواهد شد بنا بر این اگر ظن غیر معتبر نسبت به متیقن سابق، داشته باشیم ایضاً قاعده استصحاب به جریان خواهد افتاد.

۳- (اجتماعُ اليقين والشك في زمان واحد:

یکی از شرایط تحقق استصحاب آن است که زمان یقین سابق و شک لاحق، یکی باشد البته نه زمان حصول شک و یقین، مثلاً: دیروز یقین داشته که زید زنده است و امروز ایضاً یقین دارد که زید در دیروز زنده بوده است و در حالی که یقین به حیات دیروز زید دارد، شک دارد که امروز زید زنده است یا خیر؟ بنابراین شک و یقین در یک زمان جمع شده‌اند و لیکن، متعلق یقین «حیات دیروزی» است (یعنی الان یقین دارد به حیات دیروز زید) و متعلق شک «حیات امروزی زید» می‌باشد به عبارت دیگر، از لحاظ زمان حصول یقین و شک، سه صورت قابل تصور است:

۱- (قَدْ يَكُونُ مَبْدَأُ حُدُوثِ...) مثلاً ما فعلاً در روز جمعه بسر می‌بریم آقای مکلف دیروز (روز پنجشنبه) یقین به حیات زید در روز پنجشنبه پیدا نمود و الآن هم به حیات زید در روز پنجشنبه یقین دارد و در همین حال یقین، شک برای او نسبت به حیات زید در روز جمعه حاصل شده است در این صورت در عین حالی که شک و یقین در یک زمان با هم جمع شده‌اند زمان حصول یقین، پیش از زمان حصول شک می‌باشد.

۲- (وَقَدْ يَكُونَانِ مُتَقَارِنَيْنِ...) مثلاً در روز جمعه ساعت ده صبح، یقین حاصل نموده که زید در روز پنجشنبه زنده بوده است و در همین ساعت ده صبح، شک حاصل نموده که حیات زید الآن (روز جمعه) باقی است یا خیر؟ شک و یقین در یک زمان با هم جمع شده‌اند، ولیکن زمان حصول هر دو، ایضاً در زمان واحدی می‌باشد.

۳- (وَقَدْ يَكُونُ مَبْدَأُ حُدُوثِ الْيَقِينِ...) صورت سوّم در همین روز جمعه شک حاصل نموده است نسبت به حیات زید در روز جمعه، و این شک‌اش ادامه پیدا نموده تا روز شنبه و در روز شنبه یقین بر این حاصل شده است که در روز پنجشنبه زید، زنده بوده است در روز شنبه هم یقین دارد و هم شک خواهد داشت که شک و یقین با هم اجتماع نموده‌اند منتهی مبدأ حصول قطع، متأخّر از زمان حصول شک می‌باشد، ابتدای حصول شک از روز جمعه بوده و تا روز شنبه ادامه داشته و ابتداء حصول یقین همان روز شنبه بوده است و هر دو در یک زمان اجتماع نموده‌اند، منتهی متیقّن «حیات» روز پنجشنبه می‌باشد و مشکوک «حیات» روز شنبه خواهد بود.

هر سه صورت مذکور مجرای قاعده استصحاب خواهد بود.

با توجه به مثال‌های مزبور بسادگی می‌توانیم قاعده یقین را که بعداً مورد بحث واقع می‌شود از ماجرای استصحاب جدا نماییم قاعده یقین آن است که در مثال مزبور: دیروز یقین به «حیات» زید داشته و امروز نسبت به همان «حیات» زید در دیروز، شک حاصل نموده است.

و مسئله استصحاب آن است که امروز نسبت به حیات زید در امروز، شک حاصل نماید که مشکوک و متیقّن دو چیز است و در قاعده یقین، مشکوک و متیقّن یک چیز می‌باشد. هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ راجع به اصل شرط سوّم استصحاب.

مدرک و دلیل شرط سوّم:

(وَالْوَجْهُ فِي إِعْتِبَارِ اجْتِمَاعِ الْيَقِينِ...) دلیل شرط سوّم آن است که اگر شک و یقین در یک زمان اجتماع نکنند، (إِبْقَاءَ مَوَاقِنَ) که حقیقت استصحاب را تشکیل

می‌دهد، مصداق ندارد، چه آن که در مسئله استصحاب (تعدد مشکوک و متیقن) مورد فرض می‌باشد و اگر دیروز یقین به حیات زید داشته و تا امروز یقین او نسبت به «حیات» دیروزی، ادامه دارد و هم زمان با یقین اگر شک بحیات امروزی زید نداشته باشد و اجتماع شک و یقین محقق نشود معنایش آن است که فقط «شک» باشد و «یقین» نباشد که یقین به حیات دیروز تبدیل به شک شده است و در این فرض، استصحاب ماهیت خود را از دست می‌دهد و جای خود را به قاعده یقین تسلیم خواهد نمود قاعده یقین این بود که دیروز یقین به حیات زید داشته و امروز آن یقین را ندارد و شک به حیات دیروزی زید جایگزین یقین شده است. کوتاه سخن: اگر اجتماع یقین و شک محقق نشود قاعده استصحاب جاری نمی‌شود و قاعده یقین که تباین با استصحاب دارد، جاری خواهد شد.

۴- (تَعَدُّدُ زَمَانِ الْمُتَيَقِّنِ وَالْمَشْكُوكِ) یعنی متیقن و مشکوک از نظر ذاتی با هم متحدند و لکن زمان هر دو باید متعدد باشد خلاصه شرط چهارم را در ضمن ذکر مثالی و در ضمن بیان معیار قاعده استصحاب و قاعده یقین، در دو سه جمله بیان خواهیم نمود: مثلاً آقای مکلف دیروز به حیات زید در همان روز، یقین داشته و یقین او تا امروز ادامه دارد و امروز هم نسبت به حیات زید در همان روز، یقین دارد و امروز نسبت به همان حیات زید در امروز، شک دارد، بنا بر این مشکوک (حیات در امروز) با متیقن (حیات زید در دیروز) از نظر ذات متحد است و از نظر زمان با هم تفاوت دارند، زمان متیقن، دیروز بوده و زمان مشکوک، امروز به عبارت دیگر حیات دیروز زید متیقن است و حیات امروز زید، مشکوک می‌باشد و شک و یقین در یک زمان جمع شده است.

و اگر مشکوک و متیقن ایضاً در یک زمان باشد، محال لازم می‌آید.

این بود معیار و ضابطه قاعده استصحاب و اما قاعده یقین آن است که مشکوک و متیقن ذاتاً و زماناً متحد باشد مثلاً: دیروز یقین به حیات دیروزی زید داشته و امروز دیگر یقین ندارد و بجای یقین، شک به حیات دیروزی زید دارد، (دقت فرمایید) معلوم شد که مشکوک و متیقن شیء واحدی است (یعنی حیات دیروزی زید هم

هذه القاعدة تتقوم بعدة أمور اذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحابا أو لا تكون مشمولة لأدلته الآتية: ويمكن ان ترتقي هذه المقومات الى سبعة أمور حسبما تقتض من كلمات الباحثين:

١- (اليقين). والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي. وقد قلنا سابقا ان ذلك ركن في الاستصحاب، لان المفهوم من الاخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالخالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين علّة في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بان اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقا وكاشفا. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين.

٢- (الشك). والمقصود منه الشك في بقاء المتيقن. وقد قلنا سابقا انه ركن في الاستصحاب، لانه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة اليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولا يصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد أن يكون مأخوذا في موضوعها.

متيقن است و هم مشکوک می باشد و زمان شک و یقین در قاعده یقین، متعدّد است و مشکوک و متيقن متحد خواهد بود، دیروز به حیات دیروزی زید یقین داشته و امروز نسبت به همان حیات دیروزی زید، شک دارد و قاعده یقین، جاری خواهد بود و با نبود شرط استصحاب قاعده استصحاب جاری نمی شود.

با توجه به فرق بین قاعده یقین و قاعده استصحاب کاملاً و مستندلاً معلوم می شود که در قاعده استصحاب، تعدّد مشکوک و متيقن از نظر زمان، لازم است و بدون تعدّد مشکوک و متيقن، قاعده استصحاب تقوم و تحقق نخواهد یافت.

نتیجه: در قاعده یقین، اتحاد مشکوک و متيقن تعدّد زمان شک و یقین لازم است و در استصحاب اجتماع زمان شک و یقین و تعدّد مشکوک و متيقن از نظر زمان لازم خواهد بود.

ولكن ينبغي ألا يخفى أن المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعتبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقا، وسيأتي الإشارة إلى سر ذلك.

٣- (اجتماع اليقين والشك في زمان واحد)، بمعنى أن يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى أن مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة - مثلا - بطهارة ثوبه يوم الخميس وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلى يوم الجمعة. وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلى يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في أن الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فإن كل هذه الفروض هي مجرى للاستصحاب.

والوجه في اعتبار اليقين والشك في الزمان واضح، لأن ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو ابقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زمانا فانه لا يفرض ذلك الا فيما اذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلا يكون العمل باليقين ابقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المبينة في حقيقتها لقاعدة الاستصحاب وستأتي الإشارة إليها.

٤- (تعدد زمان المتيقن والمشكوك). ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتي اشتراط ذلك في الاستصحاب أيضا. وذلك لأن معناه اجتماع اليقين والشك بشيء واحد وهو محال. والحقيقة أن وحدة زمان صفتي اليقين والشك بشيء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أي أن وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلا يفرض الاستصحاب الا في مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع

تعدد زمان متعلقهما. واما في فرض العكس بان يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بان يكون في الزمان اللاحق شاكا في نفس ما تيقنه سابقا بوصف وجوده السابق، فان هذا هو مورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لا يكون ابقاء لما كان:

مثلا: اذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سري الشك الى يوم الجمعة، أي انه تبدل يقينه السابق الى الشك، فان العمل على اليقين لا يكون ابقاء لما كان لانه حينئذ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن اجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك الساري.^۳

ژ - یعنی یقین دیروز به شک امروز تبدیل می شود و شک لاحق در یقین سابق سرایت می نماید و آن را از پا در می آورد عمل به یقین دیروز از باب استصحاب نخواهد بود و دلیل استصحاب قاعده یقین را شامل نمی شود چه آن که دلیل استصحاب می گوید: یقین دیروز خود را باقی بگذار و فدای شک نگردان و نگذار که شک لاحق در یقین سابق، سرایت نماید و آن را از پا در آورد در حالی که قاعده یقین می گوید: یقین دیروزی باقی نمانده و شک آن را از پا در آورده است.

بنا بر این ادله استصحاب (که حکم بابقاء ماکان می نماید) قاعده یقین را شامل نخواهد شد و اگر قاعده یقین دلیل دیگری داشته باشد مخلص او خواهیم بود و اگر دلیل دیگری بر حجّیت او نباشد آن را آن چنان به دیوار خواهیم زد که پِچَواز نماید.

شرح:

۵- (وَحْدَةُ مُتَعَلِّقِ الْيَقِينِ وَالشَّكِّ) ما حصل شرط پنجم همان طوری که از بیانات سابق (راجع به شرط چهارم) معلوم شد آن است که در قاعده استصحاب متعلق شک و یقین از نظر ذات «نه از نظر زمان»، باید متحد باشد در مثال های سابق برای استصحاب (یقین سابق به حیات زید و شک لاحق به حیات زید) متیقن و مشکوک شیء واحد می باشد حیات زید در دیروز متیقن است و عین همان حیات زید، منتهی در امروز مشکوک می باشد دلیل اثبات شرط پنجم با خودش می باشد یعنی قوام استصحاب به همین شرط مزبور خواهد بود و از (ابقاء ماکان) که حقیقت

استصحاب را تشکیل می دهد شرط پنجم استفاده می شود.

به این کیفیت: «ابقاء ماكان» زمانی مصداق پیدا می کند که متیقن سابق عیناً مشکوک، واقع شود که در این صورت می گوییم متیقن سابق را که فعلاً مشکوک می باشد باید بناء بر بقایش بگذاریم و اگر مشکوک غیر از متیقن باشد مثلاً متیقن «حیات دیروز زید» بوده و مشکوک «حیات بکر باشد» «ابقاء ماكان» صادق نخواهد بود.

و همچنین شک در بقا، زمانی صادق است که متیقن و مشکوک، متحد باشد مثلاً: کسی که یقین به قیام زید داشته و حالا شک در علم او داشته باشد، شک در بقا نخواهد داشت.

شرط مذکور ماجرای استصحاب را از قاعده مقتضی و مانع، جدا می سازد در قاعده مقتضی و مانع (بر فرضی که از اعتبار و حجیت برخوردار باشد که نیست و بحث آن خواهد آمد) متعلق یقین چیزی است و متعلق شک چیز دیگری می باشد مثلاً در جمعه گذشته یقین به تقوای زید داشته و تقوای او مقتضی عدالت او خواهد بود و در جمعه بعدی شک به وجود رافع ارتکاب معصیت دارد در این مثال فرضی، متیقن «تقوای» زید است و مشکوک «ارتکاب معصیت» است و کسانی که قاعده «مقتضی و مانع» را معتبر می دانند می گویند با مجرد عدم مانع (ارتکاب گناه کبیره) اثر تقوی یعنی مقتضی (بفتح) که عدالت است، ثابت می شود و اثبات مقتضای بفتح، از باب استصحاب نمی باشد، در استصحاب همان متیقن سابق ثابت می شود و در باب «مقتضی و مانع»، غیر از متیقن و مشکوک، شیء سوئی که مقتضای (بفتح) باشد ثابت خواهد شد و یا در مثال عرفی چراغ را یک ساعت پیش روشن نموده است و بعد از یک ساعت شک حاصل می شود مربوط به رافع است که آیا کسی با فوت کردن آن را خاموش کرده است یا خیر؟ و به مقتضی که مقدار نفت به اندازه بیش از یک ساعت سوخت باشد، یقین دارد و مثال دیگر مثلاً: یقین به مقتضی ملکیت که «عقد» باشد دارد و شک در وجود «رافع» که خیار فسخ باشد، دارد.

۶- (سَبَقُ زَمَانِ الْمُتَيَقِّنِ عَلَى زَمَانِ الْمَشْكُوكِ).... ص ۶۲۶، س ۸

شرط ششم آن است که زمان متیقن، باید سابق از زمان مشکوک باشد در شرط چهارم گفتیم که تعدّد زمان متیقن و مشکوک لازم است و در شرط ششم می خواهیم بگوییم که زمان متیقن باید سابق بر زمان مشکوک باشد (و اما زمان یقین و شک، گفتیم گاهی مفترن و گاهی زمان یقین سابق و گاهی زمان یقین مؤخر است).

مدرک و دلیل شرط ششم:

أولاً از اخبار مانند (لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) معلوم می شود که «متیقن» باید سابق بر مشکوک باشد چه آن که معنای «نقض نکردن یقین را با شک»، آن است که متیقن، سابق و مقدّم بر مشکوک باشد و ثانیاً از لفظ (إبقاء ما كان) کاملاً معلوم می شود که باید متیقن سابق بر مشکوک باشد «إبقاء ما كان» یعنی متیقن الوجود سابق را باید باقی بگذارد...

فَلَوْ اِنْعَكَسَ الْأَمْرُ... و اگر زمان مشکوک، مقدّم بر زمان متیقن باشد، استصحاب قهقرایی (برگشت به عقب)، از آب در می آید و استصحاب قهقرایی، مشمول ادله حجّیت استصحاب نمی باشد و دلیل دیگری بر حجّیت آن نداریم و لذا از محل بحث ما بیرون می باشد.

مثالۀ... هم اکنون یقین داریم که صیغه اِفْعَل، از نظر لغت، ظهور در «وجوب» دارد و در مبدأ حدوث وضع صیغه افعال در «وجوب»، شک داریم که آیا در عصر ائمه و پیامبر (ص) ظهور در وجوب داشته است و یا آن که ظهور در «نَدْب» داشته است و

در زمان آن ها از معنای لغوی به معنای اصطلاحی (وجوب) نقل شده است؟

در مثال مزبور حصول شک نسبت به متیقن، سابق و مقدّم بر حصول یقین است و زمان حصول یقین متأخر می باشد به عبارت دیگر مشکوک، مقدّم بر متیقن است.

معنای جریان استصحاب این است که سیر قهقرایی و برگشت به عقب نماییم و نخی را بگردن یقین لاحق ببندیم و آن چنان بکشانیم که یک طرف یقین، شامل عصرهای متأخره باشد و یک طرف آن زمان های گذشته و تا عصر ائمه علیهم السلام را فرا بگیرد و ثابت گردد که صیغه افعال در عصر ائمه و بلکه در اصل وضع لغوی خود، ظهور در وجوب داشته است.

مثال مزبور مصداق برای استصحاب قهقراپی و همچنین مصداق برای «اصالة عدم نقل» خواهد بود به این معنا که اگر در مورد صیغه اِفعَل، مثلاً شک نماییم که آیا در عصر ائمه ظهور در وجوب داشته و یا آن که ظهور در نَدْب داشته و در عصر ائمه (ع) از معنای لغوی خود به «وجوب» نقل شده است؟ در این فرض اصل عدم جاری می شود و ثابت می گردد که ظهور در وجوب، معنای حقیقی و لغوی صیغه اِفعَل بوده است.

راجع به «اصالة عدم نقل» علماء اختلاف نظر دارند و بعضی ها آن را حجت و معتبر می دانند و بعضی ها حجّیت و اعتبار آن را منکر شده اند.

۷- (فِعْلِيَّةُ الشَّكِّ وَ الْيَقِينِ)... ص ۶۲۱، س ۲۱.

شرط هفتم آن است که شک و یقین باید فعلیت داشته باشد و اگر یقین و شک فرضی و تقدیری باشد معنای استصحاب تحقق نمی یابد.

مدرک و دلیل شرط هفتم: *مَرْفُوعَةٌ كَقَوْلِهِمْ: لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...* (یعنی یقین فعلی را با شک فعلی بنابودی نکشان. دلیل بر اعتبار شرط مزبور همان ظهور لفظ است که یقین و شک، ظهور در شک و یقین فعلی دارد و این که در روایت می فرماید: (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) یعنی یقین فعلی را با شک فعلی بنابودی نکشان.

مثال استصحاب در مورد شک تقدیری:

شرط هفتم: قول بعضی از اصولیین (مبنی بر جاری ساختن استصحاب را در مورد شک تقدیری) را نفی می نماید مثلاً: آقای مکلف پیش از انجام صلوٰه، یقین به حَدَث داشته است (دَقْتُ فرمایید) یقین سابق، فعلی می باشد نه تقدیری) و پیش از انجام صلوٰه حالت غفلت بر او عارض شده است و از مسئله حَدَث غافل شده و در حال غفلت از حَدَث، صلوٰه را انجام داده است و بعد از صلوٰه شک حاصل نموده که آیا پیش از صلوٰه طهارت داشته یا خیر؟ در مثال مزبور همه شرایط استصحاب جز شرط هفتم، موجود است «متیقن» عبارت است از حَدَث و همان حَدَث «مشکوک» است چه آن که شک در طهارت، شک در بقاء حَدَث است که متیقن سابق می باشد و همچنین بقیه شروط، منتهی تنها شک لاحق تقدیری می باشد یعنی بعد

از صلوة، شک برایش حاصل شده است و پیش از صلوة، حالت غفلت داشته است. قائلین به جریان استصحاب در مورد شک تقدیری می‌گویند استصحاب حدّث جاری می‌شود و شک لاحق تقدیری است یعنی اگر بر فرضی که پیش از صلوة غفلت نداشت، شک در طهارت و شک در متیقّن سابق، حاصل بود و با فرض شک لاحق استصحاب جاری می‌شود و متیقّن سابق (حدّث) پیش از انجام صلوة و در حال انجام صلوة و بعد از انجام صلوة، ثابت می‌گردد (البته ثبوت تنزیلی و تعبّدی) و صلوة انجام شده محکوم به بطلان خواهد شد.

شرط هفتم قول مذکور را نفی می‌کند و در مثال مذکور پیش از انجام صلوة، استصحاب حدّث جاری نمی‌شود چه آن که شک لاحق تقدیری است و بعد از انجام صلوة که شک لاحق فعلی می‌باشد ایضاً استصحاب جاری نمی‌شود چه آن که قاعده فراغ جای استصحاب را اشغال می‌نماید و جای پا، برای استصحاب باقی نخواهد ماند.

ولکن بنا بر قول به حجّیت استصحاب در مورد شک تقدیری، استصحاب حدّث پیش از صلوة با شک تقدیری، جاری می‌شود و نوبت به قاعده فراغ نمی‌رسد و بطلان صلوة به حکم استصحاب، ثابت می‌گردد.

(مؤلف)

پیش از صلوة نظر بر این که آقای مکلف غافل است قادر به جاری کردن استصحاب نمی‌باشد و لذا باید بگوییم اصل استصحاب تقدیری می‌باشد نه این که تنها شک لاحق، تقدیری می‌باشد. فتأمل.

قَوْلُهُ مَعْنَى حُجِّيَّةِ الْإِسْتِصْحَابِ - مِنْ جُمْلَةِ الْمُنَاقَشَاتِ... ص ۶۲۷ س ۱۲.

شرح:

یکی از اشکالات بر تعریف استصحاب به (ابقاء ماکان) و یا به (الحکم به ابقاء ماکان...) آن است که استصحاب به معنای مذکور متّصف به «حجّیت» نمی‌شود در حالی که استصحاب یکی از حُجَج بوده و باید آن چنان تعریف شود که اتّصاف به

«حجّیت» بر سر شاخ آن قرار داشته باشد.

وجه عدم انصاف آن به «حجّیت» از این قرار است:

لَا أَنَّهُ إِنْ أُريدَ مِنْهُ الْإِبْقَاءُ الْعَمَلِيّ... اگر مراد از «ابقاء» در تعریف استصحاب، همان «ابقاء عملی» و منسوب به مکلف باشد، از آفتاب روشن تر است که کلمه (حجّة) محمول برای استصحاب به معنی ابقاء صملی مکلف، واقع نمی شود و نمی توان گفت: (اِسْتِصْحَابٌ بِذَلِكَ الْمَعْنَى حُجَّةٌ) چه آن که ابقاء عملی (فرض وجود متیقن سابق را در زمان لاحق) اجرای قاعده است و هیچ عاقلی به خود اجازه نمی دهد که به عمل مکلف «دلیل» و «حجّة» را اطلاق نماید و اگر چنین اطلاقی داشته باشد، دهنش می سوزد و شعله آن دیگران را هم به آتش می کشاند.

و اگر مراد از «ابقاء ماکان» الزام شرعی باشد یعنی بر مکلف واجب است که وجود متیقن سابق را در آن لاحق فرض نماید و متعبد بشود. در این صورت استصحاب به معنای الزام شرعی، مدلول دلیل (لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) می باشد. نه آن که دلیل و حجّة باشد همانند بقیه احکام تکلیفی مثلاً وجوب صوم و الزام شرعی به انجام صوم، مدلول است نه دلیل، و آیه (کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...) دلیل خواهد بود.

قُلْتُ: نَسْتَطِيعُ حَلَّ هَذِهِ السُّبْهَةِ...

اولاً باید توجه داشت که کلمه (حجّة) یک معنای لغوی دارد و یک معنای اصطلاحی. معنای لغوی «حجّة» یعنی ساکت نمودن خصم و به ابطال کشاندن عذر او و معذّر بودن برای صاحب حجّة. معنای اصطلاحی اصولی آن یعنی اثبات متعلّق و کشف از آن، در ضمن پاسخ از شبهه مذکور ثابت خواهیم نمود که کلمه (حجّة) به معنای لغوی بر استصحاب اطلاق خواهد داشت.

خلاصه جواب از این قرار است: مراد از «ابقاء ماکان» در تعریف استصحاب نه «ابقاء» عملی است و نه «الزام شرعی» بلکه همان طوری که در سابق بیان نمودیم مراد از «ابقاء ماکان» که مؤدای استصحاب است، همان قاعده شرعیّه ای است که از ناحیه شارع جعل شده است یعنی حکم «ابقاء ماکان»، و نظر بر این که عمل کردن بر طبق قاعده مزبور در صورت مخالفت با واقع معذّر است. لذا اطلاق کلمه (حجّة)

و هذا هو الفرق الاساسي بين القاعدتين. وسيأتي ان اخبار الاستصحاب لا تشملها ولا دليل عليها غيرها.

۵- (وحدة متعلق اليقين والشك)، أي ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذي حقيقته

به معنای لغوی بر استصحاب (قاعده مزبور) صحیح است و نظر بر این که قاعده استصحاب، نمی تواند متعلق خود را ثابت نماید و جهت کاشفیت ندارد، لذا به «حجة» اصطلاحی، متصف نمی شود.

کوتاه سخن: قاعده استصحاب از یک نظر، مانند احکام تکلیفی است که احتیاج به دلیل شرعی دارد و باید (لا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) و امثال آن قاعده مزبور را باثبات برساند چنان که آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ... وجوب «صوم» را به اثبات می رساند.

و از نظر دیگر با احکام تکلیفی تفاوت دارد چه آن که قاعده استصحاب، کلی و عام است و در مقام عمل، آقای مکلف را به راه می اندازد و در صورت مخالفت با واقع، معذر خواهد بود و بدین لحاظ حجة لغوی بر آن اطلاق می شود و لکن احکام تکلیفی مانند وجوب صوم، هرگز به حجة لغوی متصف نخواهد شد.

نتیجه: حجة لغوی به معنای معذر بودن، بر قاعده استصحاب صادق است و اما حجة اصطلاحی صادق نخواهد بود چه آن که در قاعده استصحاب متیقن سابق ثابت نمی شود بلکه قاعده استصحاب فقط می گوید طبق متیقن سابق عمل نما و مانند امارات، کشف از واقع ندارد و اثبات گرشیء آخر نخواهد بود.

قاعده استصحاب از لحاظ این که نیاز به دلیل شرعی و یا عقلی دارد، مانند احکام تکلیفی (وجوب و حرمت) می باشد و از لحاظ این که قاعده استصحاب به صورت ضابطه کلی است و موارد کثیری را شامل می شود و مکلف را از حیرت نجات می دهد و در صورت مخالفت با واقع معذر می باشد و مؤلف می تواند علیه مکلف، به آن قاعده احتجاج نماید و بر عکس، انصاف آن به حجة لغوی صحیح است لذا با احکام تکلیفی (وجوب و حرمت و...) تفاوت دارد.

ابقاء ما كان.

وبهذا تفرق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضي والمانع التي موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك في الرافع أي المانع في تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب الى صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء على تحقق المقتضى (بالفتح) اذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفي ذلك بلا حاجة الى احراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد احراز المقتضى كاف في ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتي الكلام ان شاء الله تعالى فيها.

٦- (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، أي انه يجب ان يتعلق الشك في بقاء ما هو متيقن الوجود سابقا، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الامر بان كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بان يشك في مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود في الزمان الحاضر - فان هذا يرجع الى الاستصحاب القهقري الذي لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة **افعل حقيقة في الوجوب** في لغتنا الفعلية الحاضرة وشك في مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان في أصل وضع لغة العرب أو أنها نقلت عن معناها الأصلي الى هذا المعنى في العصور الإسلامية؟ - فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض اثبات انها موضوعة لهذا المعنى في أصل اللغة. ومعنى ذلك في الحقيقة جرّ اليقين اللاحق الى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج الى دليل خاص ولا تكفي فيه اخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى، لانه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره الى نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر.

٧- (فعلية الشك واليقين)، بمعنى انه لا يكفي الشك التقديري ولا اليقين التقديري. واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لا يتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين في اخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران في كونهما فعليين كسائر الالفاظ في ظهورها في فعلية عناوينها.

وانما يعتبر هذا الشرط في قبال من يتوهم جريان الاستصحاب في مورد الشك التقديري، ومثاله - كما ذكره بعضهم -: ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك في انه هل تطهر قبل الدخول في الصلاة - فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولا نقول بجريان استصحاب الحدث الى حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. واما الاستصحاب الجاري بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة الفراغ. أما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديري وكان يقدر فيه الشك في الحدث لو انه التفت قبل الصلاة - فان المصلي حينئذ يكون بمنزلة من دخل في الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلا تصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولا تصحها قاعدة الفراغ لانها لا تكون حاکمة على الاستصحاب الجاري قبل الدخول في الصلاة.



معنى حجية الاستصحابية: تكوین بر علی

من جملة المناقشات في تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك في صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو اريد منه ما يؤدي معنى الإبقاء لا يصح وصفه بالحجة، لانه ان اريد منه الإبقاء العملي المنسوب الى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لانه ليس الإبقاء العملي يصح ان يكون دليلا على شيء وحجة فيه. وان اريد منه الإلزام الشرعي فانه مدلول الدليل، لانه دليل على نفسه وحجة على نفسه، وكيف يكون دليلا على نفسه وحجة على نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الاحكام التكليفية المدلولة للدلة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع الى ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذي هو مؤدي الاستصحاب، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة في مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملي المنسوب الى المكلف ولا الإلزام الشرعي، فيصح

توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة في باب الامارات بل بالمعنى اللغوي لها، لانه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلا على شيء مثبتة له، بل هي الامر المجعول من قبل الشارع فتحتاج الى اثبات ودليل كسائر الاحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظرا الى ان العمل على وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذرا للمكلف اذا وقع في مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف اذا لم يعمل على وفقها فوقع في المخالفة - صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوي. وبهذه الجهة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية المجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة في تعبيراتهم، ولا شك في انه لا معنى لان يراد منها الحجة في باب الامارات، فيتعين ان يراد منها هذا المعنى اللغوي من الحجة.

وبهذه الجهة تفرق القواعد والاصول الموضوعية للشاك عن سائر الاحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقا حتى بالمعنى اللغوي. غير انه يجب ألا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول الموضوعية للشاك بالحجة يتوقف على ثبوت مجعوليتهما من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة في الحقيقة هي القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. والا اذا لم تثبت مجعوليتهما لا يصح ان تسمى قاعدة فضلا عن توصيفها بالحجة.

ژ- قواعد و اصول عملیه ایکه برای مکلف در حال شک، جعل شده است در صورتی می توانند متصف به «حجّة» لغوی بشوند که مجعولیت آنها از ناحیه شارع، با دلیل معتبر ثابت شود و اگر مجعولیت آنها با دلیل معتبر ثابت نشود نه تنها مقام اتصاف به «حجّة» را از دست می دهند که از کرسی قاعده و ضابطه بودن بزیر افکنده خواهند شد.

دلیل دال بر قاعده عملی، حجّت و دلیل اصطلاحی می باشد و خود قاعده «حجّة لغوی» خواهد بود مثلا روایت (لا تنقض...) که دلالت بر مجعولیت قاعده استصحاب دارد، از جمله امارات و حجج اصطلاحی بوده و کاشفیت و طریقیت خواهد داشت.

وعلیه، فیکون المقوم لحجیة القاعدة المجعولة للشاک - أیة قاعدة کانت - هو الدلیل الدال علیها الذی هو حجة بالمعنی الاصطلاحي.

وإذا ثبت صحة توصیف نفس قاعدة الاستصحاب ثبالحجة بالمعنی اللغوی لم

ژ - بعضی از بزرگان برای آن که قاعده استصحاب را متّصف به «حجّة» نمایند دست به تأویل و توجیه برده‌اند تا با تأویل و توجیه، اتّصاف قاعده استصحاب را به «حجّة» ثابت نمایند و ما پس از اثبات صحّة اتّصاف قاعده استصحاب را به حجّة، نیاز به تأویلات و توجیهات آقایان (ره) نداریم و توجیهات آنها از این قرار است:

۱ - موصوف برای کلمه «حجّة» یقین سابق است در مسئله استصحاب، یقین سابق (متیقّن سابق) یکی از ارکان بود، و همان یقین سابق متّصف به حجّة می‌شود می‌گوییم: (الّیقینُ السّابقُ حُجَّةٌ) یعنی به حکم عقل منجز حکم، از نظر حدوث و پیدایش می‌باشد بنابراین حکم به عدالت دیروزی زید به توسط یقین سابق، ثابت و منجز می‌باشد و از این طرف حکم به بقاء آن را، با جعل شارع (که حکم بابقاء ماکان را جعل نموده است) ثابت خواهیم نمود و با این تأویل، اتّصاف قاعده استصحاب به «حجّة» صحیح خواهد بود.

۲ - بعضی‌ها موصوف کلمه «حجّة» را در استصحاب، «ظنّ به بقاء» (که حقّاً حاصل شده است) قرار داده است در لحظه‌ای که نسبت به متیقّن سابق شک حاصل می‌شود در عین حال ظنّ به بقاء متیقّن سابق، خواهیم داشت و این «ظنّ به بقاء»، موصوف برای «حجّة» واقع می‌شود.

۳ - مجرد بودن سابق، و وجود سابق، از نظر عقلاء متّصف به «حجّة» خواهد شد و مسئله وجود سابق، بخاطر وثاقت یقین سابق (که تأویل اوّل بود) نمی‌باشد و همچنین بخاطر ظنّ لاحق (که تأویل دوّم بود) نخواهد بود بلکه فقط بخاطر آن است که عقلاء باعتبار وجود سابق، بوجود ظاهری و تنزیلی آن در لاحق، حکم می‌نمایند و به خاطر اهمّیت خواهش‌ها و اغراض واقعیه، وجود سابق را در لاحق معتقد می‌شوند مثلاً شخصی از مسافرت بر می‌گردد و بدون تردّد راه منزل خود را در پیش می‌گیرد و مستقیماً به سوی منزل خود حرکت می‌نماید این به خاطر آن است که وجود سابق آن را در لاحق معتقد است، و الاّ احتمال دارد که منزلش از بین

تبق حاجة الى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة - كما صنع بعض مشايخنا طيب الله ثراه - اذ جعل الموصوف بالحجة فيه على اختلاف المباني احد امور ثلاثة:

١- (اليقين السابق)، باعتبار انه يكون منجزا للحكم حدوثا عقلا والحكم بقاء بجعل الشارع.

٢- (الظن بالبقاء اللاحق)، بناء على اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل.

٣- (مجرد الكون السابق) فان الوجود السابق يكون حجة في نظر العقلاء على الوجود الظاهري في اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الاغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجئ اليها اذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوي. ثم لا شك في ان الموصوف بالحجة في لسان اصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحقيقه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح

رفته باشد و بدین لحاظ (که مجرد وجود سابق، دلیل بر وجود لاحق است)، استصحاب متصف به «حجة» می شود.

فَإِنَّ كُلَّ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ ... مرحوم مظفر می فرماید اولاً ما نیاز به تأویلات مزبور نداریم و ثانیاً در لسان اصولیین خود جناب حضرت (استصحاب) موضوع و موصوف، برای حجة قرار می گیرد نه «یقین سابق» و نه «ظن ببقاء» و نه «مجرد الکوّن السابق». اتصاف عناوین ثلاثه به «حجة» گر چه صحیح و جایز می باشد و لکن ما در صدد آن هستیم که خود استصحاب را متصف به حجت نماییم نه عناوین ثلاثه ای که بعضی از آنها از مقومات استصحاب است و با تحلیل سابق، معلوم می گردد که خود جناب استصحاب، متصف به «حجة لغوی» خواهد شد.

توصیفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمانة أو أصل؟^۱

ژ - قبل از توضیح بیان شیخ مظفر (ره) ضابطه اصول عملیه و امارات را به طور اختصار مورد توجه قرار می دهیم در علم اصول این سه عنوان («اصول عملیه»، «امارات» «ادلّه») زیاد به چشم می خورد ضابطه اصول عملیه (استصحاب و برائة و احتیاط و تخییر) آن است که شارع مقدّس آنها را فقط در مقام عمل و حالت تحیّر (موقعیتی که دست آقای مجتهد از ادله قطعی و ظنی معتبر، کوتاه باشد)، اعتبار و جعل کرده باشد و خصوصیت اصول عملیه آن است که کاشفیت از واقع ندارند و متعلقات خود را باثبات نمی رسانند.

ضابطه امارات آن است که شارع مقدّس به خاطر کاشفیت از واقع و به لحاظ آن که اثبات کننده متعلقات خود می باشند، جعل و اعتبار نموده است مثلاً اصالة البرائة در مورد شک در حکم واقعی شرب توتون، جاری می شود شارع مقدّس به حکم (رُفِعَ مَا لَا يَعْلَمُونَ...) قاعده برائة را معتبر نموده است که آقای مجتهد، فقط بخاطر رهایی از تحیّر و بخاطر مَشْيِ عَمَلی، قاعده برائة را جاری نماید و چُفْی را چاغ و توتون های چپوغ را به دود تبدیل نماید.

قاعده برائة حکم «إِبَاحَه» را ثابت نمی کند و کشف از حکم واقعی ندارد و اما در مورد اماره (خبر واحد) که قائم بر وجوب صلوة جمعه شده است، ۸۰ درصد کشف از حکم واقعی دارد و وجوب صلوة جمعه به عنوان حکم واقعی برای آن، ثابت خواهد شد «بیّنه» و «دلیل» همان اماره می باشند و با هم فرق اعتباری دارند «دلیل» مربوط به احکام است و «بیّنه» مربوط به موضوعات خارجی می باشد.

شیخ مظفر می فرماید همان طوری که در بحث گذشته ثابت نمودیم که قاعده استصحاب و کلیه قواعد عملی که برای مکلف در حال شک، جعل شده اند، متّصف به حجة اصطلاحی نمی شوند و همچنین اتّصاف آنها به «اماره» ایضاً ناصحیح خواهد بود و اصول عملیه (برائة و استصحاب و احتیاط و تخییر) و قواعد فقهی (اصالة الطهارة، اصالة بناء على الأكثر و اصالة الصّحّة...) در مسئله مذکور با

هم شریکند یعنی هیچ یک از اصول و قواعد، متّصف به (اماره) نمی‌شوند بنا بر این قاعده استصحاب حکم عام و همان قاعده عملی است که مکلف در مقام عمل و تحریر به آن مراجعه می‌نماید یعنی در مقام عمل بناء را بر این می‌گذارد که متیقن سابق، در زمان حاضر باقی می‌باشد و از نظر عمل، طبق یقین سابق باید عمل نماید و قاعده استصحاب کاشفیت از واقع ندارد و متعلق خود را ثابت نمی‌کند و لذا کلمه (اماره) بر آن، اطلاق نخواهد شد.

کوتاه سخن: استصحاب چه با دلیل اخبار معتبر باشد و چه با دلیل عقل و بناء عقلاء و اجماع، در همه صورت‌ها، متّصف به «اماره» نمی‌شود.

وَلَكِنَّ الشَّيْخَ الْأَنْصَارِي (ره)... شیخ اعظم فرموده است: اگر اعتبار استصحاب را مبتنی بر «اخبار و روایات» بدانیم، در زمره اصول عملیه می‌باشد و اگر مبتنی بر «حکم عقل و بناء عقلاء» بدانیم از صف اصول عملیه، خارج شده و در ردیف «امارات» قرار گرفته و همانند قیاس و استقراء (بنا بر قول به حجّیت آنها) از باب ظنّ و دلیل اجتهادی، حجّت خواهد بود.

و حرف حساب شیخ اعظم آن است که استصحاب بنا بر این که دلیل اعتبار آن حکم عقل باشد، افاده «ظنّ» می‌نماید، کاشفیت از واقع دارد و باید جزء «امارات» به حساب بیاید.

أَقُولُ: وَكَأَنَّ مَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُ... مرحوم شیخ مظفر، می‌فرماید: گویا کسانی که بعد از شیخ انصاری از صاحب نظران در علم اصول، شناخته شده‌اند نظر شیخ (ره) را پذیرفته‌اند و آن را از مسلّمات و غیر قابل انکار، دانسته‌اند و حتی از سخنان حضرات پیش از شیخ اعظم، چنین ظاهر می‌شود که آنها ایضاً استصحاب را از جمله «امارات» شمرده‌اند.

وجه ظهور آن است که قدماء با «دلیل حکم عقل»، استصحاب را معتبر دانسته‌اند و طبق مبنای شیخ اگر دلیل استصحاب حکم عقل باشد، از باب امارات خواهد بود. علی‌آئی حال شیخ مظفر (ره) نظریه شیخ اعظم (ره) را، مورد پذیرش قرار نداده و آن را رد می‌نماید، ماحصل سخن و حرف حساب شیخ مظفر (ره) از قرار ذیل است:

قاعده استصحاب بر فرضی که دلیل آن حکم عقل باشد از قاعده عملی بودن و از زمره اصول عملیه، خارج نمی شود چه آن که قاعده استصحاب (هر چه که خود را بالا و پایین ببرد و این طرف و آن طرف بزند) مضمونش همان حکم ظاهری است که برای (شاک) جعل شده است یعنی قاعده استصحاب می گوید: طبق گذشته عمل نما و هیچ گاهی، متیقن سابق را ثابت نمی کند و جهت و جنبه کشف از واقع، ندارد و تنها حکم ظاهری (مشی عملی علی نحو گذشته) را برای مکلف ثابت می نماید و او را از چهار راه چکنم (که وسیله حرکت در اختیار ندارد) به چهار راه دیگری که وسیله حرکت و نقل و انتقال در اختیار دارد، منتقل خواهد ساخت (دقت فرمایید) و اما «ظن» به بقاء ماکان (متیقن)، که از حکم عقل، بوجود می آید، اولاً حجیت آن ثابت نمی باشد و ثانیاً بر فرض حجیت آن، «ظن» مذکور، مستند و دلیل برای قاعده استصحاب می باشد نه آن که ظن مذکور عین قاعده باشد.

و شأنه فی ذالک... (مرجع ضمیر شأنه «ظن» است و مشارالیه «ذالک» همان «مستند بودن و دلیل بودن» است یعنی شأن و منزلت ظن بقاء متیقن، در مستند بودن و پشتیبان بودن برای قاعده استصحاب، شأن و منزلت اخبار و بناء عقلاء خواهد بود به این معنا که قاعده استصحاب گاهی از پشتیبانی «اخبار» برخوردار است یعنی «لا تنقُضُ الیقین بالسَّک...» دلیل و مستند برای قاعده استصحاب می باشد و خبر مزبور، نمی تواند خود، «قاعده» باشد و گاهی از پشتیبانی «بناء عقلاء» بهره مند می شود و در نوبت سوّم، از پشتیبانی «ظن» به بقاء کسب فیض خواهد کرد، یعنی از دلیل حکم عقل، ظن به بقاء متیقن، حاصل می شود و این «ظن» به بقاء متیقن، مستند و دلیل و پشتیبان، برای قاعده استصحاب خواهد بود نه آن که «ظن» مزبور نفس قاعده باشد.

لَإِنَّ هَذَا الظَّنَّ نَسْتَنْتِجُ مِنْهُ... ص ۶۳ ، س ۱۲

چه آن که از اهمیت ظن به بقاء متیقن، که حکم عقل آن را ایجاد نموده، حکم شارع را مبنی بر این که قاعده استصحاب را بخاطر نجات از حیرت، برای مکلف متحیر، جعل نموده است، کشف و استنتاج می نمایم.

بعد ان تقدم انه لا يصح توصيف قاعدة العمل للشاك - اية قاعدة كانت - بالحجة في باب الامارات يتضح لك انه لا يصح توصيفها بالامارة فانه تكون اماره على أي شيء وعلى أي حكم. ولا فرق في ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية.

اذ ان قاعدة الاستصحاب في الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملي يرجع اليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولا يفرق في ذلك بين ان يكون الدليل عليها الاخبار أو غيرها من الادلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والاجماع. ولكن الشيخ الانصاري أعلى الله مقام فرق في الاستصحاب بين ان يكون مبناه الاخبار فيكون اصلا، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون اماره. قال ما

كوتاه سخن: جناب حضرت استصحاب سه تا مدرک و دلیل و مستند دارد:

١- اخبار، ٢- بناء عقلاء، ٣، ظن ببقاء که حاصل و نتیجه حکم عقلی است.

هر یک از مدارک ثلاثه اگر اعتبار و حجیت آنها ثابت بشود، متصف به اماره خواهند شد، مثلا اخباری که دلالت بر قاعده استصحاب دارند بر فرضی که حجیت آنها ثابت باشد، جزء امارات خواهند بود و این اخبار، باعث نمی شوند که بر قاعده استصحاب، «اماره» اطلاق شود بعبارت دیگر همان طوری که اخبار دالّه بر قاعده استصحاب، اماره و دلیل بر قاعده استصحاب می باشند و از اتصاف آن اخبار به «اماره» لازم نمی شود که خود قاعده استصحاب، «اماره» باشد کذا لک «ظنی» که دلالت بر اعتبار قاعده استصحاب دارد (بر فرض حجیت آن) متصف به «اماره» می شود و یکی از امارات دالّه بر اعتبار قاعده استصحاب خواهد بود و از اتصاف آن ظن به «اماره»، لازم نمی شود که نفس قاعده استصحاب ایضا متصف به «اماره» بشود.

فَاتَّضَح...

نتیجه: قاعده استصحاب، علی مبانی ثلاثه، (دلیل و اعتبار آن اخبار باشد و یا بناء عقلاء و یا حکم عقل)، متصف به «اماره» نمی شود چنان چه اتصاف آن به «حجّة اصطلاحی» صحیح نبود.

نصه:

«ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الاخبار. واما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما».

اقول: وكأن من تأخر عنه اخذ هذا الرأي ارسال المسلمات، والذي يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الامارات كالقياس اذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذي يبدو لي ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل لا يخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكما ظاهريا مجعولا للشاك. واما الظن ببقاء المتيقن - على تقدير حكم العقل وعلى تقدير حجية مثل هذا الظن - لا يكون الا مستندا للقاعدة ودليلا عليها وشأنه في ذلك شأن الاخبار وبناء العقلاء، لان الظن هو نفس القاعدة حتى تكون اماره، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدة الاستصحابية لاجل العمل بها عند الشك والحيرة.

والحاصل ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالاخبار وبناء العقلاء، فكما ان الاخبار يصح ان توصف بانها اماره على الاستصحاب اذا قام الدليل القطعي على اعتبارها ولا يلزم من ذلك ان يكون نفس الاستصحاب اماره، كذلك يصح ان يوصف هذا الظن بانه اماره اذا قام الدليل القطعي على اعتباره ولا يلزم منه ان يكون نفس الاستصحاب اماره.

فاتضح انه لا يصح توصيف الاستصحاب بانه اماره على جميع المباني فيه، وانما هو اصل عملي لا غير.

الاقوال في الاستصحاب:

قد تشعب في الاستصحاب ثلث اقوال العلماء تشعبات يصعب حصرها على ما يبدو. ونحن نحيل خلاصتها الى ما جاء في رسائل الشيخ الانصاري ثقة بتحقيقه وهو خريّت هذه الصناعة الصبور على ملاحقة اقوال ثلث العلماء وتتبعها. قال رحمته الله بعد ان

ژ- استاد مظفر می فرماید: اقوال و نظریات علماء در مورد استصحاب آن چنان پخش و پراکنده شده اند که جمع آوری آنها کار مشکلی می باشد و ما خلاصه آنها را به آن چه که در رسائل شیخ انصاری (ره) آمده است محوّل می نماییم بخاطر آن که شیخ انصاری خریّت و متخصص فنّ اصول می باشد و تحقیقات و بررسی های او در مورد اقوال علماء کاملاً مورد اعتماد است و عین عبارت شیخ در مورد اقوال و نظریات علماء راجع به استصحاب، (که در ابتداء نظر از کلمات اصحاب یازده قول استفاده می شود) از قرار ذیل می باشد.

ژژ- «تَشَعَّب» = پراکنده شده است. (تَشَعَّبَتْ أَغْصَانُ الشَّجَرِ) یعنی شاخه های درخت پخش و پراکنده شد. «تَشَعَّبَ» فعل است. «فِي الْإِسْتِصْحَابِ» جار و مجرور، متعلّق به آن، خواهد بود. و «أَقْوَالُ الْعُلَمَاءِ» نائب فاعل آن می باشد. «تَشَعَّبَاتٌ» مصدر است. «عَلَى مَا يَبْدُو» جار و مجرور است و متعلّق به «يَضَعَبُ» می باشد.

ترجمه: اقوال علماء راجع به استصحاب، پراکنده شده است یک نوع پراکنده شدنی که حصر کردن آنها را بر آن چه که از کلمات علماء استفاده می شود، مشکل خواهد بود.

ژژژ- یعنی او با صبر و حوصله، اقوال علماء را به هم ملحق می نمود اگر جای کلمه «مُلاحِظَةً» «ملاحظه» قرار داده شود بهتر بنظر می رسد یعنی او با صبر و حوصله اقوال علماء را ملاحظه می کرد.

(اقوال علماء در مورد استصحاب)

۱- القول بالحجّة مطلقاً، ۲- عدمها مطلقاً، ۳- التفصیل بین العدمی والوجودی. استصحاب عدم مثلاً عدم ملکیت زید را که سابقاً مورد یقین بوده، استصحاب نماییم استصحاب وجودی مثلاً وجود عدالت و یا حیات و یا وجود حکم شرعی را، استصحاب نماییم. قائلین به تفصیل، استصحاب وجودی را حجّت و

استصحاب عدمی را غیر معتبر می دانند.

۴- قول چهارم آن است که استصحاب در امور خارجی و در موضوعات خارجی حجت نمی باشد مثلاً استصحاب حیات زید و یا عدالت زید، اعتباری ندارد و اما استصحاب احکام شرعی مطلقاً (چه کلی باشد و چه جزئی باشد چه عدمی باشد و چه وجودی باشد) حجت است مثلاً استصحاب حرمت لَحْم (اَرْتَب) که کلی می باشد و یا استصحاب طهارت و یا نجاست ثوب مخصوص که حکم جزئی خواهد بود.

۵- قول پنجم تفصیل بین استصحاب حکم شرعی کلی و غیر کلی می باشد که در احکام کلیه چه عدمی باشد و چه وجودی، استصحاب اعتبار ندارد و اما در احکام جزئی چه عدمی باشد و چه وجودی، حجت خواهد داشت إِلَّا فِی عَدَمِ النَّسَخ... تنها استصحاب عدم نسخ گرچه حکم کلی می باشد حجت است مثلاً یقین داریم که صلوٰة جمعه واجب است و شک داریم که آیا وجوب مزبور نسخ شده است یا خیر؟ استصحاب عدم نسخ جاری می شود و حجت است.

۶- تفصیل بین حکم جزئی و غیر جزئی که در حکم جزئی استصحاب حجت است و در غیر جزئی حجت ندارد.

فرق بین قول پنجم و ششم آن است که در قول پنجم حکم شرعی مورد نظر است و در قول ششم مطلق حکم، مورد نظر می باشد و ثانیاً «و غَیْرُهُ» در تفصیل پنجم دو صورت دارد:

۱- حکم شرعی جزئی، ۲- موضوع خارجی

«و غیره» در تفصیل ششم:

۱- حکم کلی شرعی، ۲- حکم غیر شرعی و غیر جزئی یعنی موضوعات خارجی می باشد.

۷- قول هفتم استصحاب در احکام وضعی (که منظور از احکام وضعی نفس اسباب و شروط و موانع می باشد) و همچنین در احکام تکلیفی ای که تابع برای آن است، حجت می باشد یعنی در ۴ مورد مذکور استصحاب جاری می شود:

(۱) در سبب مانند عقد که سبب برای ملکیت و زوجیت است.

(۲) در شرط مانند رضایت طرفین معامله که از شرائط ملکیت می باشد.

(۳) در مانع، مانند خیار فسخ که مانع از ملکیت می شود.

(۴) در حکم تکلیفی که تابع حکم وضعی است مانند جواز تصرف که از توابع ملکیت است و یا جواز وطی که از توابع زوجیت است و اما در احکام شرعیّه مانند وجوب صلوٰه و حرمت خمر، استصحاب جاری نمی شود.

۸- در حکمی که با اجماع که دلیل لُبّی است، ثابت شود، استصحاب حجت نیست و اما در احکامی که با «آیه و روایت و دلیل عقل» ثابت می شود استصحاب معتبر خواهد بود.

۹- اگر مستصحاب (مثلاً وجود ملکیت) با دلیل خود (انجام معامله) و یا از خارج (معروف است که فلان «دار» ملک زید است)، ثابت شده باشد و در غایه آن چنانه‌ای که رافع مستصحاب است، شک حاصل شود، استصحاب حجت است و اما در غیر صورت مذکور استصحاب حجت نمی باشد به عبارت دیگر اگر شک در رافع باشد استصحاب حجت است و اگر شک در مقتضی باشد حجت نیست. **قَوْلُهُ فَشُكٌّ فِي الْغَايَةِ الرَّافِعَةِ لَهُ...** یعنی شک شده باشد در غایه آن چنانه‌ای که رافع مستصحاب می باشد.

۱۰- همان قول نهم است منتهی خاصّ تر است در تفصیل نهم محقق سبزواری فرموده است در صورتی استصحاب جاری می شود که شک در رابطه با وجود «غایه» باشد

۱۱- همان قول نهم است منتهی شک در مصداق غایه باشد و شبهه مصداقیّه باشد مثال: بلل و رطوبتی از شخص خارج شده است نمی داند مَدّی است و یا بَوْل؟ یعنی شک در مصداق دارد و مفهوم هر دو را می داند در قول نهم، علاوه بر ما ذکر اگر شک مربوط به مصداق غایه و شبهه مصداقی باشد نه شبهه مفهومی، استصحاب جاری خواهد شد.

ثُمَّ إِنَّهُ لَوْ بَيَّنَّ عَلَى مَلَا حِظَّةٍ ظَوَاهِرِ كَلِمَاتٍ... اگر مبنای اقوال را در استصحاب

بر این قرار بدهیم که ظواهر کلمات کسانی که مسئله استصحاب را در اصول و فروع دین مطرح نموده‌اند، ملاحظه نماییم، اقوال بیشتر از ۱۱ تا بدست می‌آید و بلکه برای یک نفر عالم، دو قول و یا بیشتر حاصل خواهد شد و نظر بر این که بحث و بررسی در این که چند قول در مسئله استصحاب وجود دارد، تضییع وقت و بیهوده فرصت را از دست دادن خواهد بود لذا از بحث و بررسی در زمینه مذکور صرف نظر می‌شود.

قول قوی از نظر شیخ انصاری همان قول نهم است و مرحوم محقق طبق حکایتی که از او در کتاب معارج نقل شده است، ایضاً قول نهم را اختیار نموده است.

و يَنْبَغِي أَنْ يُزَادَ تَفْصِيلٌ آخَرٌ... شیخ مظفر می‌فرماید باید تفصیل دیگری بعنوان قول (دوازدهم) بر تفصیلات مذکور اضافه می‌گردید و آن تفصیل این است که اگر مستصحب (متیقن)، با دلیل عقلی ثابت شده باشد، استصحاب جاری نخواهد شد و در غیر آن صورت جاری می‌باشد.

و هُوَ رَأْيٌ خَاصٌّ بِهِ... یعنی تفصیل مزبور رأی و نظری است که مخصوص به خود می‌باشد و با بقیه تفاسیل و اقوال فرق خواهد داشت. بعضی از اساتید گفته است که ضمیر «به» راجع به شیخ است، فتفکر.

و لَعَلَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَذْكُرْهُ... شاید دلیل این که مرحوم شیخ انصاری تفصیل مذکور را بعنوان یکی از اقوال ذکر نفرموده است، آن باشد که اگر حکمی با دلیل عقلی ثابت شود حتماً قطعی و یقینی می‌باشد و شک و ریب در آن راه ندارد (چنانچه در مباحث ملازمات عقلیه گفتیم حکم شرعی زمانی با دلیل عقلی ثابت می‌شود که دلیل عقلی از قضایای مشهوره و مورد تطابق آراء محموده باشد. بعبارت دیگر دلیل عقلی قطعی و یقینی می‌تواند حکم شرعی را ثابت نماید و بدین لحاظ حکم ثابت شده با دلیل عقلی ردخور ندارد.

و شک و تردید در آن راه نخواهد داشت و سرانجام، مستصحب ایکه با دلیل عقلی ثابت شود مجالی برای شک، ندارد تا استصحاب جاری شود بنا بر این در فرض مزبور یکی از ارکان استصحاب (شک لا حق) تحقق پذیر نبوده و امر آن دائر مدار این

است که یا علم به بقاء مستصحب داریم و یا علم به زوال آن خواهیم داشت. از این جاست که تفصیل مزبور بعنوان یکی از اقوال، در حجّیت و یا عدم حجّیت استصحاب قابل توجّه نمی باشد پیش از بررسی اقوال و انتخاب یکی از آنها، ادله حجّیت و اعتبار استصحاب را مورد تحقیق قرار می دهیم و پیرامون آن به بحث می نشینیم.

قَوْلُهُ أَدِلَّةُ الْإِسْتِصْحَابِ الدَّلِيلُ الْأَوَّلُ - بِنَاءُ الْعُقَلَاءِ: شرح:

دلیل اوّل برای اثبات حجّیت استصحاب «بناء عقلاء» است و ماحصل آن از این قرار است: دلیل مزبور از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه اوّل: آن است که عقلاء در اعمال و کردار و در امور زندگی و اجتماعی شان به متیقّن، سابق عمل می کنند مثلاً از مسافرت بر می گردند و با آن که احتمال از بین رفتن منزلشان را می دهند در عین حال راه منزلشان را در پیش می گیرند و به سوی منزلشان در حرکت هستند و این عمل، به خاطر آن است که به متیقّن سابق اعتماد می نمایند و به شکّ لا حق اعتنایی نشان نمی دهند و خلاصه، عقلاء در تمام شئون زندگیشان به متیقّن سابق عمل می نمایند و حتّی مسئله اخذ به متیقّن سابق طبق گفته بعضی از علماء در مورد حیوانات ایضاً مطرح است مثلاً حیوانی به چراگاه سابق مراجعه می کند و بعد از پر کردن شکم به منزل صاحب خود بر می گردد و عمل حیوان به خاطر همان حالت سابقه است و لکن تعمیم مسئله عمل کردن به متیقّن سابق را، در مورد حیوانات از همه چیز بیشتر به شوخی، شباهت دارد چه آن که در مورد حیوانات شکّ و احتمال، قابل تصوّر نمی باشد علی ایّ حال مسئله عمل کردن به متیقّن در مورد عقلاء از مردم، یک مسئله بدیهی و غیر قابل انکار است.

مقدمه دوّم: شارع مقدّس از جمله عقلاء و بلکه رئیس آنها است و در مسئله عمل کردن به متیقّن سابق، با عقلا هم مسلک می باشد چه آن که اگر هم مسلک نباشد باید روش عقلاء را منع کرده باشد و روش مخصوص به خود را معرفی نموده باشد،

نه منع ثابت شده و نه روش مخصوص خود را معرفی کرده است بنا بر این شارع مقدس با روش مزبور، موافق می باشد.

هر دو مقدمه چنین نتیجه می بخشد که عمل بر متیقن سابق (استصحاب) از نظر شارع مقدس اعتبار و حجیت خواهد داشت.

توضیح عبارت:

قَوْلُهُ إِلَى أَوْ كَارِهَا... «أَوْ كَار» جمع «وَكَّر» است و «وَكَّر» به معنای لائنه پرنده می باشد.

قَوْلُهُ إِلَى مَرَابِضِهَا... «مَرَابِض» جمع «مَرَبَض» است به معنای آغل و جایگاه چهارپایان می باشد.

قَوْلُهُ بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يُعَدَّ مِنَ الْمَهَازِل... «مهازل» جمع «هَزَل» به معنای شوخی می باشد معنای عبارت: سزاوار است که تعمیم مذکور را (از جمله شوخی ها) بشماریم.
وَقَدْ وَقَعَتِ الْمُنَاقَشَةُ فِي الْمَقْدَمَتَيْنِ مَعًا...

شرح:

مناقشه اول: مربوط به هر دو مقدمه است و ماحصل مناقشه این است که در مقدمه اولی احتمال می دهیم که عقلاء چنین سیره ای که طبق متیقن سابق عمل کنند، نداشته باشند و مجرد احتمال، مقدمه اولی را از کار می اندازد و از قطعی بودن خارج خواهد شد.

(إِذَا جَاءَ الْإِحْتِمَالُ فَيَبْطُلُ الْإِسْتِدْلَالُ) و در مقدمه دوم ایضاً احتمال می دهیم که شارع مقدس، موافق با بناء عقلاء نباشد و با وجود این احتمال، استدلال باطل می شود بنا بر این با دو مقدمه مزبور نمی توان حجیت استصحاب را ثابت نمود.

مناقشه دوم: هر یک از دو مقدمه مناقشه مخصوص به خود را دارد اما ماحصل مناقشه مقدمه اولی از این قرار است: مرحوم نائینی فرموده است که بناء عقلاء تنها در موردی که شک در رافع باشد ثابت است مثلاً اگر یقین به اصل طهارت داشته و بعد از یک ساعت در وجود رافع (حدث) شک نموده است و یا در مثال عرفی یقین

بروشن بودن چراغ داشته و بعد از یک ساعت شک نموده که آیا بادی وزیده است که چراغ را خاموش کرده باشد یا نه؟ در صورت شک در رافع بناء عقلاء ثابت است که طبق حالت سابقه عمل می نمایند و اما اگر شک، در اصل مقتضی باشد (مثلاً در خیار غبن، شخص مغبون، متوجه شد که بر اثر غبن، حق فسخ معامله را دارد و اقدام به فسخ معامله نکرد. در ساعت دوم، شک دارد که آیا حق فسخ را دارد یا ندارد؟ در این مثال شک در مقتضی دارد، (که در آینده بحث شک در مقتضی و مانع خواهد آمد) بناء عقلاء بر عمل کردن طبق حالت سابقه، ثابت نمی باشد بنا بر این بناء عقلاء حجیت استصحاب را به طور مطلق، نمی تواند ثابت نماید و بلکه با بناء عقلاء تنها قول نهم (تفصیل بین شک در مقتضی و بین شک در رافع) ثابت خواهد شد.

شیخ مظفر (ره) مناقشه استادش مرحوم نائینی را می پذیرد و می فرماید صحّت تفصیل مرحوم نائینی در مورد بناء عقلاء بعدی ندارد و لا اقل احتمال داده می شود که بناء عقلاء در مورد شک در غیر رافع ثابت نیست، و همین احتمال در شکستن کمر استدلال، کفایت می کند و با وجود احتمال مزبور استدلال به بناء عقلاء برای حجیت استصحاب به طور مطلق باطل خواهد شد.

وَأَمَّا (الْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَّةُ) مرحوم صاحب کفایه از دو طریق و با دو وجه، مقدمه ثانیه را مناقشه نموده است که هر دو وجه را با جواب آنها یادآور می شویم.

أَوَّلًا: إِنَّ بِنَاءَ عُقَلَاءَ لَا يُسْتَكْشَفُ مِنْهُ إِعْتِبَارُ الْإِسْتِصْحَابِ...

ما حصل مناقشه اول صاحب کفایه آن است که در مورد انگیزه بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه ۶ تا احتمال موجود است که بنا بر یکی از احتمالات، مدّعی قائلین به حجیت استصحاب ثابت می شود و بنا بر ۵ احتمال، ثابت نخواهد شد.

۱- منشاء بناء عقلاء بر عمل طبق حالت سابقه، تعبّد به حالت سابقه است به این معنا که عقلاء فقط بخاطر این که «حالت سابقه»، سابقه دارد و مُتَعَبَّدُ بِهِ (سابقه بودن) هستند، بر طبق آن عمل می کنند به عبارت دیگر تنها چیزی که در بناء عقلاء نقش دارد، «سابق بودن» حالت سابقه است که از تعبّد داشتن عقلاء به «سابق

بودن» حالت سابقه، تعبّد شارع را کشف می‌نمائیم در این صورت از بناء عقلاء و تعبّد عقلاء، تعبّد شارع کشف خواهد شد و به این نتیجه می‌رسیم که شارع مقدّس مانند بقیّه عقلاء به «سابق بودن» حالت سابقه، ارزش قائل است و بدین سان حجّیت استصحاب بطور مطلق ثابت خواهد شد (وَلَكِنْ لَيْسَ هَذَا بِمُحَرَّرٍ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَقْطُوعُ الْعَدَمِ...) احتمال مزبور محرز نمی‌باشد و اگر مقطوع العدم نباشد، از ناحیه عقلا ثابت نیست که بناء آنها بخاطر «سابق بودن» حالت سابقه و بخاطر «تعبّد» آنها به حالت سابقه می‌باشد بنا بر این احتمال اوّل که ثابت کننده حجّیت استصحاب بود محرز نمی‌باشد.

۲- بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه بخاطر آن است که عقلاء امید به تحصیل واقع دارند.

۳- بناء عقلاء بخاطر «احتیاط» باشد مثال برای احتمال دوّم و سوّم مثلاً: شخصی برای فرزندش درهم و دینار ارسال می‌کرده و نسبت به حیات فرزندش شک حاصل کرده است در عین حال درهم و دینار را ارسال می‌نماید به امید این که زنده باشد و یا بخاطر «احتیاط»، که در این دو فرض «سابق بودن» حالت سابقه هیچ گونه نقشی را ایفا نمی‌کند.

۴- بناء عقلاء بخاطر آن است که «اطمینان» به بقاء متّیقن سابق دارد مثلاً تاجری اموال تجارّتی را برای تاجر دیگر ارسال می‌نماید نه بخاطر «حالت سابقه» بلکه بخاطر اینکه اطمینان به «حیات» او دارد.

۵- بناء عقلاء بخاطر آن است که «ظنّ و گمان» به بقاء متّیقن دارد نه بخاطر سابق بودن حالت سابقه مانند مثال احتمال چهارم.

۶- بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه بخاطر «غفلت از شک» است یعنی اصلاً توجّه و التفات به بقاء و عدم بقاء متّیقن سابق ندارد و جری عملی حیوانات از همین قبیل ششم خواهد بود.

بنا بر احتمالات خمسّه اخیری از بناء عقلاء تعبّد و موافقت شارع، کشف نمی‌شود و لذا با بناء عقلاء حجّیت استصحاب از نظر شارع ثابت نخواهد شد و تنها احتمال

اول برای اثبات حجّیت استصحاب، مفید بود و گفتیم که احتمال اول محرز نمی‌باشد.

و الْجَوَابُ أَنَّ الْمَقْصُودَ النَّافِعَ مِنْ ثُبُوتِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ... ص ۶۴۹، س ۷۱
توجه داشته باشید که مستدلّین در رابطه با استدلال ببناء عقلاء، دو مقدمه را متذکر شده‌اند که با مقدمه اولی «اصل بناء عقلاء» را بر عمل کردن بر طبق حالت سابقه ثابت می‌کردند و با مقدمه دوم، موافقت شارع مقدّس را در رابطه با عمل بر طبق حالت سابقه، کشف می‌نمودند.

مرحوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم مناقشه نمودند که از بناء عقلاء نمی‌توان، موافقت شارع را کشف و ثابت نمود. هم اکنون در مقام پاسخ از مناقشه مرحوم صاحب کفایه می‌گوییم: آن چه که مسلم است و قابل تردید نمی‌باشد آن است که عقلاء تبائی عملی دارند بر این که طبق حالت سابقه عمل می‌نمایند و مسئله «عمل کردن طبق حالت سابقه» به صورت یک قاعده کلی و مورد قبول، فی ما بین عقلاء مطرح است و بدون شک، شارع مقدّس بعنوان یکی از عقلاء و بلکه رئیس عقلاء، در تبائی مزبور با عقلاء شریک می‌باشد یعنی شارع مقدّس به عمل بر طبق حالت سابقه، موافق می‌باشد و بدون شک، تبائی عقلاء بخاطر تعبد آنها به عمل بر طبق حالت سابقه می‌باشد و شارع مقدّس ایضاً تعبد به سابقه بودن حالت سابقه، دارد و احتمال این که تبائی آنها بخاطر مسئله اطمینان و حصول ظن و غیر ذالک باشد در قاعده مزبور لطیفه و صدمه‌ای وارد نمی‌سازد بنا بر این تبائی عقلاء که به صورت قاعده مطرح است، در نزد شارع ثابت است و شارع مقدّس بخاطر تعبد به حالت سابقه قاعده مزبور را امضاء نموده است.

کوتاه سخن: بطور وضوح و روشن از بناء عقلاء، موافقت شارع کشف می‌شود و حجّیت استصحاب باثبات می‌رسد.

نَعَمْ اِحْتِمَالُ كَوْنِ السَّبَبِ فِي بِنَائِهِمْ وَلَوْ اَحْيَانًا... آری احتمال این که سبب و علت بناء عقلاء «امید تحصیل واقع» باشد و یا «احتیاط از قِبَل عقلاء باشد، گاهی ضرر به قاعده مزبور دارد و لکن احتمال رجاء از قِبَل عقلاء بعید به نظر می‌رسد چه

آن که اگر «اطمینان» و یا «ظنّ به بقاء» و یا تعبد به حالت سابقه نباشد، احتمال دارد که واقع غیر از حالت سابقه باشد و بلکه چه بسا بر عدم بقاء، غرض‌های مهمی مترتب می‌شود بنا بر این بناء بر بقاء حالت سابقه، خلاف رجاء و امید تحصیل واقع، می‌باشد و هم چنین چه بسا «احتیاط»، بناء بر عدم بقاء را، اقتضاء دارد. ما حاصل سخن: احتمالات این که سبب بناء عقلاء مسئله «احتیاط» و یا «رجاء تحصیل واقع» باشد ساقط است و تنها چیزی که سبب بناء عقلاء است، همان تعبد می‌باشد.

ثانیاً - بَعْدَ التَّسْلِيمِ بِأَنَّ مَنَشَأَ بِنَاءِ الْعُقَلَاءِ... ص ۶۵۰، س ۱۴.

مناقشه دوم صاحب کفایه نسبت به مقدمه دوم آن است که بر فرض قبول این که منشأ بناء عقلاء، همان تعبد به بقاء ما کمال است می‌گوییم از بناء عقلاء مزبور نمی‌توان رضا و موافقت شارع را کشف نمود چه آن که دلیلی بر اثبات رضایت شارع و موافقت او نداریم و بلکه از عموم آیات ناهیه از عمل به ظن، و از روایات ناهیه از «متابعت غیر علم»، ثابت می‌شود که شارع مقدّس بناء مذکور را، ردّع نموده است و همچنین از روایاتی که در مورد «شبهات»، دلالت بر «برائة» و «احتیاط» دارند مسئله ردّع، ثابت خواهد شد و بلکه احتمال عمومیت آیات و روایات، مورد استصحاب را، شامل می‌شود و همین احتمال در تزلزل یقین به مقدمه دوم، کافی می‌باشد بنا بر این، متابعت بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه، وجه و دلیلی ندارد و باید دلیل قطعی بر متابعت آن در اختیار داشته باشیم که نداریم.

نتیجه: اولاً دلیل بر این که بناء عقلاء مورد موافقت شارع باشد، نداریم و ثانیاً دلیل بر ردّع بناء عقلاء از ناحیه شارع مقدّس خواهیم داشت این بود خلاصه مناقشه صاحب کفایه بر مقدمه دوم.

و الْجَوَابُ ظَاهِرٌ مِنْ تَقْرِيبِنَا...

ما حاصل پاسخ از مناقشه دوم صاحب کفایه، آن است که ما در سابق گفتیم که بناء عقلاء بر عمل بر طبق حالت سابقه، بصورت یک قاعده، مطرح است و ثابت می‌باشد و جهت اثبات رضای شارع و موافقت او، نیاز به دلیل نداریم بلکه مجرد

توسع في نقل الاقوال والتعقيب عليها ما نصه:-

«هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب، والمتحصل منها في بادي النظر

احد عشر قولاً:

١- القول بالحجية مطلقاً^(١).

٢- عدمها مطلقاً.

٣- التفصيل بين العدمي والوجودي.

٤- التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في

الاول.

٥- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم

النسخ.

٦- التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره فلا يعتبر في غير الاول. وهذا هو الذي

عدم رَدُّع از ناحیه شارع در اثبات موافقت و رضای شارع، کفایت می نماید و اما این که آیات و روایات ناهیه، رادعیّت داشته باشند، ندارند و آیات و روایات ناهیه، صلاحیت برای رَدُّع نخواهند داشت چه آن که آیات و روایات ناهیه، ناظر به این است که از طُرُق غیر علمی و ظنی نباید برای اثبات و احراز واقع و حکم واقعی، استفاده شود و در مسئله استصحاب، اثبات و احراز واقع و حکم واقعی در کار نمی باشد و بلکه مسئله استصحاب فقط نقش نجات از حیرت را ایفاء می نماید بنا بر این، مسئله استصحاب «تخصّصاً» از تحت آیات و روایات ناهیه، خارج می باشد. **وَأَمَّا مَا دَلَّ عَلَى الْبَرَاءَةِ وَالْإِحْتِيَاظِ فَهَؤُلَاءِ... ص ٦٥١. س ٨.**

ادله براءة و احتیاط در عرض ادله استصحاب است و هر دو در یک مرحله می باشند و هیچ یک رادع دیگری نخواهد بود مسئله براءة و استصحاب و احتیاط همه شان در مرحله شک و تحیر، مطرح می باشند و ادله هر یک ایضاً در همین مرحله می باشند و ادله براءة نمی تواند رادع ادله استصحاب باشد.

١- ذهب الى هذا القول من المتأخرين الشيخ الآخوند صاحب الكفاية^{رحمته الله}.

ربما يستظهر من كلام المحقق الخونساري في حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

٧- التفصيل بين الاحكام الوضعية يعني نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الاحكام الشرعية فتجري في الاول دون الثاني.

٨- التفصيل بين ما ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر في الاول.

٩- التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

١٠- هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري.

١١- زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، كما هو ظاهر ما سيحيي من المحقق الخونساري.

ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو ازيد في المسألة، الا ان صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

والاقوى هو (القول التاسع) وهو الذي اختاره المحقق «انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم.

وينبغي ان يزداد تفصيل آخر لم يتعرض له في نقل الاقوال، وهو رأي خاص به، اذ فصل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجري فيه. ولعله انما لم يذكره في ضمن الاقوال لانه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلي لا يمكن ان يتطرق اليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه او يعلم زواله، فلا يتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلا يكون ذلك تفصيلا في حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل في مناقشة الاقوال والترجيح بينها ينبغي ان نذكر الادلة على الاستصحاب التي تمسك بها القائلون بحجيتها لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

الدليل الاول - بناء العقلاء:

لا شك في ان العقلاء من الناس على اختلاف مشاربهم واذواقهم جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الاخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه. وعلى ذلك قامت معاش العباد، ولولا ذلك لا ختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة. وقيل: ان ذلك مرتكز حتى في نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع الى اوكارها والماشية تعود الى مرايضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغي ان يعد من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتى يكون ذلك منها استصحابا، بل تجري في ذلك على وفق عاداتها بنحو لا شعوري.

وعلى كل حال، فان بناء العقلاء في عملهم مستقر على الاخذ بالحالة السابقة عند الشك في بقاءها، في جميع احوالهم وشؤونهم، مع الالتفات الى ذلك والتوجه اليه.

واذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل الى مقدمة اخرى فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فاذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية يثبت على سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان وبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك في حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل - كما ترى - يتكون من مقدمتين قطعتين:

١- ثبوت بناء العقلاء على اجراء الاستصحاب.

٢- كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة في المقدمتين معا. ويكفي في المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال. لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

أما (الاولى)، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائيني رحمته الله: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما اذا كان الشك في الرافع. اما اذا كان الشك في المقتضى فلم يثبت منهم هذا البناء (على ما سيأتي من معنى المقتضى والرافع اللذين يقصدها الشيخ الانصاري). فيكون بناء العقلاء هذا دليلا على التفصيل المختار له وهو القول التاسع. ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل في بناء العقلاء، بل يكفي احتمال اختصاص بنائهم بالشك في الرافع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

وأما (المقدمة الثانية)، فقد ناقش فيها شيخنا الآخذ في الكفاية بوجهين نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

(اولا)- ان بناء العقلاء لا يستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا اذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملي هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أي انهم يأخذون بالحالة السابقة من اجل انها سابقة لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم اذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لاجل انها حالة سابقة بل لاجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لاجل الاحتياط اخرى، أو لاجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لاجل ظنهم بالبقاء ولو نوعا رابعة، أو لاجل غفلتهم عن الشك احيانا خامسة. واذا كان الامر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذي هو النافع في المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تباينهم العملي على الاخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أي ان لهم قاعدة عملية تباينوا عليها ويتبعونها ابدا مع الالتفات والتوجه الى ذلك، أما فرض الغفلة من بعضهم أحيانا فهو صحيح ولكن لا يضر في ثبوت التباين منهم دائما مع

الالتفات. ولا يضر في استكشاف مشاركة الشارع معهم في تبانيهم اختلاف اسباب التباني عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لاجل الغلبة أو لاي شيء آخر من هذا القبيل، فهي قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتة ايضا عند الشارع ولا يلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التي لاحظوها. واذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله.

نعم احتمال كون السبب في بنائهم ولو احيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر في استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لا تكون عندهم كقاعدة لاجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جدا من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب على عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء على البقاء خلاف الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضي البناء على عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة في كونها سببا لتباني العقلاء ولو احيانا.

(ثانيا) - بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان نقول: ان هذا لا يستكشف منه حكم الشارع الا اذا أحرزنا رضاه بينائهم وثبت لدينا انه ماض عنده. ولكن لا دليل على هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والاختبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات، بل احتمال عمومها للمورد كاف في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، اذ لا بد في اتباعه من قيام الدليل على انه ممضي من قبل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقرينا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لا يجب في كشف موافقة الشارع احراز امضائه من دليل آخر، لأن نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة الى دليل آخر على اثبات رضاه وامضائه.

وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والاخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع في المقام او غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لاثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب اثبات الواقع، فلا يشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع اليها عند الشك، فلا ترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والاخبار حتى تكون شاملة لمثله، اي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والاخبار تخصصا.

واما ما دل على البراءة او الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلا يصلح للردع عنه لأن كلا منهما موضوعه الشك، بل ادلة الاستصحاب مقدمة على ادلة هذه الاصول كما سيأتي.



الدليل الثاني - حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل^(١) النظري لا العملي، اذ يدعن بالملازمة بين

١- دليل دوم بر حجيت استصحاب «حكم عقل» است و منظور از حكم عقل همان حكم عقل نظري می باشد در مباحث ملازمات عقليه گفتیم كه عقل از لحاظ مُدْرَك بالفتح، به دو قسم (عملي و نظري) تقسیم می شود معیار عقل عملي آن است كه عقل، درك می كند فلان شیء باید انجام شود و یا باید ترك شود معیار عقل نظري آن است كه به عمل، كاری ندارد و بلكه می گوید فلان شیء حَسَن است و فلان شیء قبیح می باشد و بعبارت دیگر مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُفْعَلَ أَوْ يُتْرَكَ، مربوط به عقل عملي است و مِمَّا يَنْبَغِي أَنْ يُعْلَمَ، مربوط به عقل نظري می باشد.

ماحصل دليل دوم آن است كه مثلاً مكلف، علم دارد به حیات زید در هفته گذشته و در هفته لاحق، شك حاصل نموده كه حیات زید، باقی هست یا خیر؟

عقل نظري ملازمه ای را درك می نماید و آن ملازمه، عبارت است از این كه بین علم و یقین بثبوت حیات زید در هفته گذشته، و بین رجحان و ظنّ به بقاء آن در هفته

لاحقه، ملازمه برقرار است بنابراین حیات زید در هفته لاحقه، مظنون البقاء می باشد به سخن دیگر عقل نظری با ملاحظه این که حیات زید در هفته گذشته، مورد یقین بوده است، حکم می نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحقه رجحان دارد و همین عقل نظری دوباره حکم می نماید که بقاء حیات زید در هفته لاحقه از نظر شارع ایضاً رجحان دارد و مظنون البقاء می باشد یعنی شارع مقدس به رجحان بقاء، حکم خواهد نمود و ظن به بقاء از نظر شارع اعتبار خواهد داشت.

این بود ما حاصل دلیل دوم بر حجیت استصحاب

شیخ مظفر (ره) در طئی نیم صفحه راجع به تاریخچه دلیل عقلی سخن می گوید که قدماء از اصولیین در رابطه با حجیت استصحاب تنها به همین دلیل عقلی اعتماد داشتند که شرح آن خیلی ضروری به نظر نمی رسد.

وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَهَذَا الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ فِيهِ مَجَالٌ لِلْمُنَاقَشَةِ... ص ۶۵۵، س ۱۶

دلیل مذکور از دو وجه قابل مناقشه است:

وجه اول: در دلیل مذکور اشاره شد که عقل نظری بین یقین به حالت سابقه، و بین ظن ببقاء آن در زمان لاحق، حکم به ملازمه می نماید یعنی به حکم عقل از لازمه یقینی بودن حیات زید در هفته گذشته، آن است که در هفته لاحقه ظن به بقاء داشته باشیم.

وجه اول: مناقشه این است که چنین ملازمه ای را قبول نداریم چه آن که در خیلی موارد وجداناً در می یابیم که علم و یقین به حالت سابقه محقق است ولیکن در عین حال در فرض حصول شک در متیقن سابق، ظن به بقاء آن در آن لاحق، محقق نخواهد بود بنا بر این مجرد یقینی بودن ثبوت حیات زید در هفته گذشته مثلاً، ظن به بقاء آن در هفته لاحقه را به دنبال ندارد.

(الثانی) مناقشه دوم راجع به دلیل عقلی آن است که بر فرض قبول ملازمه (که از لازمه یقینی بودن حالت سابقه، ظن به بقای آن می باشد) می گوئیم این ظن به بقاء، حجیت ندارد و نمی تواند حکم شرعی را ثابت نماید و دلیل بر حجیت ظن مذکور نداریم و لذا ظن مذکور در تحت ادله حرمت عمل به ظن، باقی می ماند و بنا بر این،

ملازمه عقلیه مذکور بر فرض قبول آن، به نفسها نمی تواند دلیل بر حکم شرعی باشد.

وَلَوْ كَانَ هُنَاكَ دَلِيلٌ ... بر فرضی که دلیل بر اعتبار ظن مذکور موجود باشد، آن دلیل تنها حجّیت استصحاب را ثابت می نماید و اصل ملازمه را ثابت نخواهد کرد و ملازمه عقلیه مذکور، کارش آن است که ظنّ به بقاء را ثابت می نماید و ظنّ به بقاء، «موضوع» برای همان دلیل می باشد.

نتیجه: بر فرضی که از طریق ملازمه عقلیه، ظنّ به بقاء ثابت گردد، دلیل بر اعتبار و حجّیت آن ظن نخواهیم داشت بنا بر این دلیل دوّم (دلیل عقلی) نمی تواند حجّیت استصحاب را به اثبات برساند.

ثُمَّ مَا الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ: أَنَّ الشَّارِعَ يَحْكُمُ بِرُجْحَانِ الْبَقَاءِ...

استاد مظفر پس از آن که مستدلّ به حکم عقل را منطق کوب نمود و از دو طریق نسبت به دلیل عقلی مناقشه وارد کرد، بر می گردد به جمله ای که از ناحیه مُسْتَدِلّ، ارائه شده بود که منظور از آن چه چیز می باشد در صفحه ۶۵۵ سطر ۱ عبارتی را از ناحیه مُسْتَدِلّ ذکر فرمودند: (وَإِذَا حَكَمَ بِرُجْحَانِ الْبَقَاءِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْكُمَ الشَّرْعُ أَيْضاً بِرُجْحَانِ الْبَقَاءِ).

«یعنی زمانی که عقل بر رجحان بقاء متیقّن سابق، حکم نماید پس لابد است که شرع ایضاً به رجحان بقاء یعنی به ظنّ به بقاء، حکم نماید».

در مورد (فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْكُمَ الشَّرْعُ بِرُجْحَانِ الْبَقَاءِ) سه احتمال وجود دارد:

۱- احتمال اوّل آن است که شارع همانند بقیّه مردم به لحاظ یقینی بودن حالت سابقه، ظنّ به بقاء متیقّن سابق دارد (یعنی نسبت به حکم مورد نظر، ظنّ دارد) این احتمال هرگز قابل تصوّر نیست چه آن که شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی ظنّ، ندارد بلکه احکام شرعی برای شارع مقدّس واضح و روشن است او جاعِلِ احکام شرعی است معنا ندارد که بگوییم: شارع مقدّس نسبت به احکام شرعی (نَعْوَدُ بِاللّهِ) ظنّ دارد.

۲- احتمال دوّم: معنای این که شارع مقدّس بر رجحان و به ظنّ به بقاء حکم

العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقاءه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه اذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في

می نماید. یعنی شارع مقدّس به حجّیت این رجحان و ظنّ، حکم می نماید. این احتمال قابل قبول است و لکن حکم شارع به حجّیت ظنّ به بقاء، از ملازمه مذکور، ثابت نمی شود همان طوری که شرح دادیم ملازمه عقلیه تنها می تواند اصل ظنّ به بقاء را ثابت نماید (یعنی عقل حکم می کند که از لازمه متیقّن سابق، آن است که ظنّ به بقاء متیقّن در آن لاحق داشته باشیم) و حجّیت ظنّ به بقاء از طریق ملازمه مذکور ثابت نخواهد شد بنا بر این، این که می گوید (فَلَا بُدَّ أَنْ يَحْكُمَ الشَّرْعُ بِرُجْحَانِ الْبَقَاءِ) ادّعای بلا دلیل است و حجّیت ظنّ به بقاء، باید با دلیل دیگری ثابت شود و تنها ملازمه عقلیه، بر فرض قبول، برای حجّیت آن ظنّ، کافی نمی باشد (دَقَّتْ فرماید).

۳- احتمال سوّم: مراد از حکم شارع ببقاء و این که بقاء متیقّن سابق مظنون است و راجح می باشد، آن است که شارع می خواهد بفرماید که با ملاحظه یقینی بودن حالت سابقه، مردم به بقاء آن در آن لاحق، ظنّ دارند (یعنی شارع مقدّس خبر می دهد که أَيْهَا النَّاسِ، عقلاء و مردم، در مورد شک در متیقّن سابق، ظنّ ببقاء آن، در آن لاحق دارند). این احتمال درست است و ملازمه عقلیه بر فرض قبول، همین مطلب را ثابت می نماید یعنی مردم در صورت حصول شک، به متیقّن سابق، ظنّ به بقاء آن، دارند، و لکن احتمال مزبور در اثبات مدعا (که ظنّ به بقاء حجّیت داشته باشد نقشی) ندارد یعنی مجرد علم داشتن شارع بر این که مردم ظنّ به بقاء دارند، اعتبار و حجّیت آن ظنّ را ثابت نخواهد کرد چه آن که علم داشتن شارع بر این که مردم ظنّ به بقاء دارند مسئله ای است و حجّیت و اعتبار آن ظنّ در نزد شارع، مسئله دیگری خواهد بود و از مجرد علم داشتن شارع به این که مردم ظنّ به بقاء دارند حجّیت و اعتبار ظنّ ببقاء، ثابت نمی شود. نتیجه: دلیل عقلی نمی تواند حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت نماید.

الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقاءه وبانه مظنون البقاء. واذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضا برجحان البقاء.

والى هذا يرجع ما نقل عن العضدى في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

أقول: وهذا حكم العقل لا ينهض دليلا على الاستصحاب على ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير هذا الدليل، كما يظهر جليا من تعريف العضدي المتقدم، اذ أخذ فيه نفس حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا اذ لم يتنبهوا الى ادلته الاخرى على ما يظهر، فانه اول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، واول من تمسك بالاخبار الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائي وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري في رسائله في الامر الاول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلى في السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الاخبار».

وعلى كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين: (الاول) في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقا.

(الثاني) - على تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد بالظن. والشأن كل الشأن في اثبات هذا الدليل. فلا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل على حجية هذا الظن بالخصوص

لکان هو الدلیل علی الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه. ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحکم برجحان البقاء علی طبق حکم العقلاء، فانه علی اطلاقه موجب للايهام والمغالطة. فانه ان كان المراد انه یظن بالبقاء كما یظن سائر الناس فلا معنی له. وان كان المراد انه يحکم بحجیة هذا الرجحان فهذا لا تقتضیه الملازمة بل یتحتاج اثبات ذلك الی دلیل آخر كما ذکرنا. وان كان المراد انه يحکم بأن البقاء مکنون وراجع عند الناس، أي یعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضیه الملازمة ولكن هذا المقدار غیر نافع ولا یكفی وحده فی اثبات المطلوب، اذ لا یکشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع فی الباب اثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حکمه بأن هذا الشيء مکنون البقاء عند الناس.

الدلیل الثالث - الاجماع

نقل جماعة الاتفاق علی اعتبار الاستصحاب^(١) منهم صاحب المبادئ علی ما

١- دلیل سوّم بر حجّیت استصحاب، «اجماع» است که جماعتی از علماء مانند صاحب کتاب «المبادئ» علی ما تُقِلّ عَنْهُ، فرموده است که دلیل بر حجّیت استصحاب، اجماع فقهاء، می باشد اجماع فقهاء به این کیفیت است که اگر حکمی از احکام، قبلاً مورد یقین باشد و بعداً شک حاصل شود، فقهاء اجماعاً حکم به بقاء آن حکم سابق، نموده اند بنا بر این یکی از ادله حجّیت استصحاب «اجماع فقهاء» می باشد.

شیخ مظفر (ره) اجماع مذکور را قبول ندارد می فرماید: تحصیل اجماع در مسئله حجّیت استصحاب امر مشکلی است چه آن که در مسئله حجّیت استصحاب همان طوری که قبلاً بیان نمودیم، اختلاف فراوانی بین علماء واقع شده است آری حصول اجماع فی الجمله بنحو «موجب جزئیة» در مقابل «سالب کلیة» قطعی می باشد به این معنا که در بعض موارد، همه علماء بر حجّیت استصحاب اتفاق

دارند مثلاً در مورد یقین به طهارت و شک در حدّث، پیش از زمان شیخ طوسی تا عصر حاضر همه علماء اتفاق دارند که به شکّ لاحق اعتنایی نمی‌شود و به یقین سابق ترتیب اثر داده خواهد شد و اتفاق همه علماء در بناء بر یقین سابق، مبتنی بر قاعده یقین و همچنین مبتنی بر قاعده مقتضی و مانع نمی‌باشد و بلکه اتفاق علماء بر بناء بر یقین سابق مبتنی بر قاعده استصحاب خواهد بود.

وَالْحَاصِلُ أَنَّ هَذَا وَ مِثْلَهُ... کوتاه سخن حجّیت استصحاب فی الجملة (نه به طور مطلق) یقینی و قطعی می‌باشد.

وَيُمْكِنُ حَمْلُ قَوْلِ مُنْكَرِ الْإِسْتِصْحَابِ مُطْلَقاً... آن‌هایی که به طور مطلق حجّیت استصحاب را منکر شدند ممکن است انکار آنها را این چنین توجیه نماییم که استصحاب از طریق ظنّ به بقاء، حجّیت ندارد و لکن از طُرُق دیگر ممکن است حجّیت داشته باشد و در نقطه مقابل قول مذکور، قول کسانی است که قائل به حجّیت استصحاب از طریق ظنّ به بقاء (که از ملازمه عقلیه بین یقین سابق و ظنّ به بقاء، حاصل می‌شود) هستند به عبارت دیگر منکرین حجّیت، بخاطر ظنّ به بقاء، منکر شده‌اند برای این که دلیل بر اعتبار ظنّ به بقاء وجود ندارد و قائلین به حجّیت، به خاطر همان ظنّ به بقاء که از ملازمه عقلیه حاصل می‌شود استصحاب را حجّت می‌دانند و هر دو طائفه به طور مطلق و در همه موارد، نه حجّیت آن را نفی نموده‌اند و نه اثبات کرده‌اند.

و ما ثابت کردیم که حجّیت استصحاب در بعض موارد و مبتنی بر سابق بودن حالت سابقه (مانند قضیه یقین بطهارة و شک در حدّث و امثال آن) مورد اتفاق همه علماء می‌باشد.

نَعَمْ دَعْوَى الْأَجْمَاعِ... ادّعای اجماع بر حجّیت مطلق استصحاب و یا ادّعای اجماع بر حجّیت استصحاب در خصوص شک در رافع در نهایه اشکال است و وجه اشکال آن است که در مورد حجّیت استصحاب اقوال زیادی وجود دارد که یازده تایی آنها را نقل نمودیم.

نتیجه: «اجماع» حجّیت استصحاب را در بعض موارد ثابت می‌نماید و حجّیت

نقل عنه، اذ قال: «الاستصحاب حجة لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك في انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان اولاً».

أقول: ان تحصيل الاجماع في هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الاجماع في الجملة على نحو الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلي وهذا الاجماع بهذا المقدار قطعي. ألا ترى ان الفقهاء في مسألة من تيقن بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله الى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم في مورد الشك اللاحق لا في مورد الشك الساري، فلا يكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضي والمانع.

والحاصل ان هذا ومثله يكفي في الاستدلال على اعتبار الاستصحاب في الجملة في مقابل السلب الكلي، وهو قطعي بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر الاستصحاب مطلقاً على انكار حجتيته من طريق الظن لا من أي طريق كان، في مقابل من قال بحجتيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم دعوى الاجماع على حجية مطلق الاستصحاب او في خصوص ما اذا كان الشك في الرافع في غاية الاشكال، بعد ما عرفت من تلك الاقوال.

الدليل الرابع - الاخبار^(١)

مطلق استصحاب به توسط «اجماع» ثابت نخواهد شد.

١- عمده ترين ادله حجيت استصحاب دليل چهارم است كه اخبار و روايات می باشد شيخ مظفر (ره) پیش از بررسی تك تك اخبار، محكم كاری را نسبت به اخبار مورد نظر از لحاظ مدرک بودن و حجت بودن انجام می دهد با اجازه خوانندگان عزیز و با كسب اجازه از روح مقدس شيخ مظفر، به منظور توضیح مطلب، محكم كاری ایشان را به صورت چند تا سؤال و جواب در آورده و در

معرض استفاده عزیزان قرار خواهیم داد.

س ۱- اخباری که مورد استدلال برای حجّیت استصحاب واقع شده‌اند اخبار آحاد می‌باشند و اخبار آحاد مفید ظن خواهند بود و با ظن، نمی‌توان حجّیت استصحاب را ثابت نمود؟

ج- اولاً حجّیت اخبار آحاد، در بحث حجّیت خبر واحد، باثبات رسید بنا بر این با خبر واحد می‌توان حجّیت استصحاب را ثابت نمود.

ثانیاً: اخباری که مورد استفاده برای حجّیت استصحاب واقع شده‌اند، از مرحله (آحاد بودن) تجاوز نموده‌اند و بلکه به مرحله بین «تواتر» و خبر آحاد، قرار دارند یعنی روایات مورد نظر «مستفیضه» می‌باشند و به حدّی زیاد و فراوان هستند که موجب اطمینان خواهند بود و گر چه به سر حدّ تواتر نرسیده‌اند که مفید یقین باشند.

ثالثاً اخبار مورد بحث محفوف به قرائنی عقلیه هستند که در بعض موارد مفید قطع خواهند بود.

س ۲- شیخ انصاری در مورد اخبار مورد بحث، فرموده است: (اخباری که مورد استدلال برای حجّیت استصحاب قرار گرفته‌اند بعضی از آنها صحیح هستند که ظهور در حجّیت استصحاب ندارند و بعضی از آنها که ظهور در حجّیت استصحاب دارند، صحیح و مورد اعتماد نمی‌باشند).

بنا بر این به اخبار مورد بحث جهت اثبات حجّیت استصحاب نمی‌شود اعتماد کرد؟

ج- مرحوم شیخ گر چه چنین سخنی را در مورد اخبار، فرموده است و لکن جملات مذکور را به سخن دیگری تعقیب نموده و فرموده است: (استدلال به اخبار مورد بحث، مانعی ندارد چه آن که ضعف سند بعضی از آنها با بعض دیگری جبران و بعضی از آنها بعض دیگر را معاضدت و پشتیبانی می‌نمایند و ثانیاً اخبار مورد بحث بتوسط اخبار دیگری که در موارد خاصّه وارد شده‌اند تایید می‌شوند.

نتیجه: اخبار مورد نظر از نظر مدرک بودن و قابل اعتماد بودن، جای سخن و گپیی

نخواهد بود.

و اینک می‌رویم به سراغ یک یک از «اخبار» و به حجّت آنها و حدود و اندازه دلالت آنها آشنا خواهیم شد.

۱- صَحِيحَةُ زُرَّارَةَ الْأُولَى

کلمه (الْأُولَى) اشاره به آن است که در مسئله استصحاب سه تا صحیحۀ از زراره نقل شده است صحیحۀ اوّلی و دوّمی و سوّمی.

صحیحۀ زراره مضمرة می‌باشد یعنی امامی (ع) را که از او سؤال نموده ذکر نکرده است و این بگفته شیخ انصاری (ره) ضرر به اعتبار صحیحۀ وارد نمی‌کند چه آن که زراره از غیر امام (ع) روایتی را نقل نمی‌کند و ثانیاً علامه طباطبائی و فاضل نراقی و دیگران فرموده‌اند که مسئول عنه، در صحیحۀ زراره امام باقر (ع) بوده است. علی ای حال، مضمون روایت صحیحۀ زراره از قرار ذیل است: سؤال می‌کند اگر مردی در حال استراحت و خواب است و یک چُرتی و یا دو تا چُرتی بر او عارض می‌شود آیا یک چُرت و دو چُرت باعث وضوء بر آن مرد می‌شود یا خیر؟

در جواب فرمود: چه بسا چشم انسان خواب است و لکن قلب و گوش انسان خواب نمی‌شود و اگر چشم و گوش انسان هر دو در عالم خواب باشد، باعث وجوب وضوء نخواهد شد.

سؤال دوّم را مطرح می‌نماید: (اگر در کنار آن مرد، شیء ای را حرکت بدهد و او متوجّه نشود آیا وضوء واجب می‌شود؟)

در جواب فرمود: اگر یقین به خواب رفتن ندارد وضوء واجب نمی‌شود یعنی با شک به نَوَم، وضوء سابق از بین نمی‌رود.

لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا وَلَكِنَّهُ يَنْقُضُهُ يَتَقَيَّنُ آخَرَ.

«یقین سابق با شک لاحق نقض نمی‌شود و لکن یقین سابق با یقین لاحق نقض خواهد شد (خَفَقَةً) یعنی یکبار «چُرت زدن» یعنی حالتی بین خواب و بیداری.

و نَذَكَّرُ فِي هَذِهِ الصَّحِيحَةِ بَحْثَيْنِ الْأَوَّلُ فِي فَتَاهَا...

راجع به صحیحۀ مذکور از دو جهت باید بحث شود جهت اوّل مربوط به فقه و فهم

و آشنایی به مفهوم و مقصود آن می باشد و جهت دوم مربوط به دلالت آن بر حجّیت استصحاب است ما حاصل جهت اولی از این قرار است: در صحیحیه از ناحیه زراره دو تا سؤال مطرح شده است.

سؤال اول: از شبهه مفهومیّه و حکمیّه است یعنی مورد سؤال این است «نومی» که در ضمن خفقه و خفقتان، محقق می شود ناقض وضوء هست یا نه؟ یعنی حکم «نومی» را که در ضمن خفقه و خفقتان محقق می شود نمی داند لذا مورد سؤال، شبهه حکمیّه می باشد و قرینه و دلیل آن همان جوابی است که امام (ع) فرموده است امام (ع)، فرموده است که نوم ناقض وضوء آن است که چشم و گوش هر دو خواب باشند و نومی که در ضمن خفقه و خفقتان محقق می شود مرتبه ضعیفی از خواب است و ناقض وضوء نخواهد بود.

بنا بر این در صحیحیه مذکور از مفهوم «نوم» سؤال نشده است و همچنین این که خفقه، و خفقتان بطور مستقل ناقض نمی باشد معلوم است و مسئله این که «نوم» فی الجمله ناقض وضوء است از نظر سائل واضح است و خلاصه مورد سؤال شبهه حکمیّه است که آیا حکم خوابیدن چشم که در ضمن خفقه و خفقتان تحقق می یابد در حالی که قلب و گوش بیدار باشند، چیست؟

امام می فرماید: ناقض وضوء نمی باشد و نوم ناقض وضوء را تحدید می نماید که باید قلب و گوش ایضاً خواب باشد.

سؤال دوم: از شبهه موضوعیّه است یعنی سائل می خواهد بگوید که در مورد تحقق نوم ناقض وضوء شک دارد و چه باید بکند نه آن که منظور سائل این باشد که حکم مرتبه دیگر از نوم را سؤال نماید به این کیفیت: (فَإِنْ تَحَرَّكَ فِي جَنْبِهِ شَيْءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ) یعنی مرتبه دیگری از خواب (که حرکت شیء را در کنارش احساس نکند) حکمش چه می باشد؟ که در این صورت سؤال از شبهه حکمیّه می باشد در حالی که سؤال از شبهه حکمیّه نخواهد بود چه آن که اگر سؤال از شبهه حکمیّه باشد امام (ع) باید همانند جواب اولی با تحدید دائره نوم، از شخص سائل رفع شبهه می کرد و لکن امام در جواب سؤال دوم فرمود: به شک اعتنایی نکن و به یقین

سابق، عمل نما، از جواب امام (ع) معلوم می شود که سؤال از شبهه حکمیّه نبوده است و ثانیاً اگر سؤال از شبهه حکمیّه بود (یعنی سائل حکم مرتبه دیگری از نَوْم را سؤال نموده باشد) جواب امام علیه السلام مبنی بر فرض شک نسبت به حکم واقعی و سپس اجرای استصحاب، با سؤال سائل جور در نمی آید و مانند این می شود که سائل از بهر امام حسین (ع) در اضطراب باشد و امام (ع) از عباس جواب بگوید.

و ثالثاً (وَلَمَّا صَحَّ أَنْ يَفْرَضَ الْإِمَامُ...) اگر سؤال سائل از شبهه حکمیّه و از حکم مرتبه دیگری از نوم باشد، فرض یقین داشتن سائل بنوم تارة، و عدم یقین داشتن سائل به نوم، مرتبه آخری، بی معنا و ناصحیح خواهد بود چه آن که اگر سؤال از شبهه حکمیّه باشد، سائل می داند که فلان حالت یکی از مراتب نوم است و منتهی حکم آن را نمی داند.

کوتاه سخن: سؤال دوم سؤال از شبهه موضوعیه است یعنی سائل می خواهد بگوید نمی دانم نَوْم ناقض وضو در حالتی که حرکت شیء را در جَنَب خود احساس نمی کند محقق شده است یا خیر؟ یعنی یقین به طهارت سابق دارد و شک در ناقض وضو که «نَوْم» باشد دارد.

إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ... مطالبی را که استاد مظفر در طی ۹ سطر بیان فرموده است ما به صورت سؤال و جواب تجزیه نموده و توضیح خواهیم داد.

سؤال اول: در بحث سابق ثابت گردید که سؤال دوم مربوط به شبهه موضوعیه است و از پاسخ امام (ع) مسئله حجّیت استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لا حق) استفاده می شود و لیکن حجّیت استصحاب در مورد شبهه موضوعیه ثابت می شود و حجّیت استصحاب در شبهه حکمیّه ثابت نخواهد شد. در صورتی که هدف اصلی و مهم، آن است که حجّیت استصحاب در همه موارد و مخصوصاً در شبهه حکمیّه به اثبات برسد.

جواب: در صحیح مذکور گر چه مسئله استصحاب تنها در مورد شبهه موضوعیه مطرح شده است و لکن قاعده کلی داریم که «مورد» نمی تواند باعث تخصیص عام

و تقیید مطلق بشود مثلاً مولى می گوید کمک کردن بزید فقیر، ثواب دارد، ذکر مورد (زید) نمی تواند ثابت کند که تنها کمک کردن به آقای زید ثواب دارد و کمک کردن به بقیه فقرا ثواب ندارد، بنا بر این حجّیت و اعتبار استصحاب اختصاص به خصوص شبهه موضوعیّه ندارد و بلکه در شبهه حکمیّه ایضاً حجّت می باشد.

سؤال دوم: قبول است که مورد نمی تواند مخصّص باشد و لکن اگر «مورد» از قبیل قدر متیقّن در مقام مخاطب، باشد مانع از عموم عام و اطلاق مطلق خواهد شد منتهی قدر متیقّن در مقام مخاطب علی اختلاف اقوال، گاهی قرینه برای تخصیص عام و تقیید مطلق می شود که در این صورت عام را تخصیص و مطلق را تقیید می زند، و اما اگر صلاحیّت برای قرینه بودن را ندارد در این صورت گرچه عام و مطلق بتوسط قدر متیقّن، تخصیص و تقیید نمی خورد، منتهی باعث اجمال عام و مطلق، خواهد شد بنا بر این از صحیحیّه زراعه نمی توانیم حجّیت استصحاب را بطور مطلق ثابت نماییم.

جواب: نَعَمْ قَدْ يُقَالُ فِي الْجَوَابِ أَنَّ كَلِمَةَ أَبْدَأُ...

در پاسخ امام (ع) (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبْدَأُ) کلمه «أَبْدَأُ» ذکر شده است و از کلمه «أَبْدَأُ» عموم و اطلاق ثابت می شود یعنی کلمه «أَبْدَأُ» باعث می گردد که جمله (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) در عموم و اطلاق، ظهور داشته باشد و حجّیت استصحاب را در همه موارد ثابت نماید.

(لَهَا مِنْ قُوَّةِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ مَا لَا يَحُدُّ مِنْهَا الْقَدْرُ الْمُتَيَقَّنُ فِي مَقَامِ تَخَاطُبٍ...) یعنی کلمه «أَبْدَأُ» از نظر دلالت بر عموم و اطلاق بحدی قوی و توانمند است که (لَا يَحُدُّ) قدر متیقّن در مقام مخاطب، از آن دلالت چیزی نمی کاهد.

بنا بر این کلمه «أَبْدَأُ» باعث می شود که مسئله استصحاب در همه موارد حجّیت و اعتبار داشته باشد.

الثّانی فی دَلَالَتِهَا عَلَى الْإِسْتِصْحَابِ... ص ۶۶۸، س ۱۴.

جهت دوم بحث راجع به صحیحیّه مورد بحث، مربوط به کیفیّت دلالت صحیحیّه بر

استصحاب می باشد و ما حصل تقریب استدلال، طبق نظریه استاد مظفر (ره) از این قرار است:

سائل عرض نمود: (فَإِنْ حُرِّكَ فِي جَنْبِهِ شَيْءٌ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ؟) «حرکت شیء ای را در جنب خود متوجه نگردد» حکم او چه می باشد بعبارت دیگر سائل از شبهه موضوعی سؤال نمود که اگر در تحقق «نوم ناقض وضوء»، شک نماید چه باید بکند؟

امام (ع) در جواب فرمود: (لَا، حَتَّى يَسْتَيَقِنَ أَنَّهُ نَامَ حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ وَإِلَّا فَلَاَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ وَ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا وَ لَكِنَّهُ يَنْقُضُهُ بِيَقِينٍ آخَرَ)

«وَالَا يَعْنِي «إِنْ لَمْ يَسْتَيَقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ» شرط می باشد و جمله (فَلَاَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ) جمله خبریه است (البته باید بگوئیم که در مقام انشاء است چه آنکه جمله خبریه نمی تواند جزاء باشد) در حالیکه جزاء برای شرط مزبور خواهد بود و معنای روایت این چنین از آب درمی آید: اگر یقین به نوم پیدا نکند = (شرط) بر یقین سابق خود (که یقین بر وضوء داشت) باقی می باشد = (جزاء) به عبارت دیگر شخصی که قبلاً وضوء داشته و هم اکنون شک دارد که آیا نوم ناقض وضوء محقق شده یا خیر؟ به یقین سابق خود باید عمل کند و به شک لاحق نباید اعتنا نماید.

وَهَذِهِ مُقَدِّمَةٌ تَمْهِّدِيَّةٌ وَ تَوْطِئَةُ لَبَيَّانٍ أَنَّ الشَّكَّ... یعنی جمله شرط و جزاء (اگر یقین به نوم ندارد باید بر یقین به وضوء باقی باشد که از فرمایش امام (ع) استفاده می شود) مقدمه و زمینه سازی می باشد برای بیان کبرای کلی و آن کبری کلی آن است که (إِنَّ الشَّكَّ رَافِعٌ...) شک بما هو شک نمی تواند رافع یقین باشد و یقین سابق (نسبت به وضوء راتنها یقین بنوم می تواند رفع نماید و شک به نوم نمی تواند آن را رفع کند). (وَلَيْسَ الْغَرَضُ مِنْهَا الْإِبْيَانُ أَنَّهُ...) یعنی غرض از مقدمه مذکور (شرط و جزاء) آن است که اولاً می خواهد بفرماید که «رَجُلٍ» مورد سؤال بر همان یقین سابق خود که نسبت به وضوء داشته، باقی می باشد و ثانیاً می خواهد بفرماید که جهت رفع ید از یقین سابق تنها شک در نوم، موجود است و شک در نوم

نمی تواند رافع یقین باشد و فقط «یقین» به نَوم می تواند رافع یقین سابق باشد. کوتاه سخن فقولہ: (وَالْأَفَائَةُ عَلَى يَقِينٍ مِّنْ وَضُوءِهِ). جمله شرط و جزاء (اگر یقین به نوم ندارد و شک در نوم دارد و بر یقین سابق خود که مربوط به وضوء بود باقی است) صغرای قیاس است (شخصی که یقین بوضوء دارد و سپس شک در نوم حاصل نمود و یقین به نوم ندارد بر یقین سابق خود نسبت به وضوء باقی می باشد) و جمله (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا): «یقین سابق باشک لاحق هرگز نقض نمی شود» کبرای قیاس خواهد بود و مفاد این کبری قاعده استصحاب است یعنی (همیشه و در همه جا یقین سابق را نباید با شک لاحق نقض نمود) بنابراین از صحیحہ مورد نظر استفاده میشود که هر یقین سابق باشک لاحق نقض و رَفَع نخواهد شد.

نتیجہ: باتحلیل مذکور صحیحہ شماره ۱۸۰ از راقی حجیت و اعتبار استصحاب را ثابت می نماید.

این بود ما حاصل کیفیت استدلال به صحیحہ ۱۸۰ از نظر استاد مظفر (ره) و مرحوم شیخ انصاری با کیفیت دیگری استدلال نمود که ۱۸۰ درجه با کیفیت استدلال استاد مظفر، تفاوت دارد و در پاورقی متذکر شده است و ما از توضیح آن صرف نظر می نمائیم.

هَذَا وَقَدْ وَقَعَتِ الْمُنَاقَشَةُ فِي اسْتِدْلَالٍ بِهَذِهِ الصَّحِيحَةِ... صفحه ۶۶۹ سطر ۱۰

بر استدلال به صحیحہ مذکور خدشه ها و مناقشات چند وارد شده است سه تای از آنها را مورد توجه قرار می دهیم:

۱- مناقشه اول: (منها) مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ الْأَنْصَارِيُّ... ما حاصل مناقشه اول آن است که شیخ انصاری فرموده است که استدلال به صحیحہ مبتنی بر آن است که (الف لام) (الیقین) برای جنس باشد که در این صورت معنای (لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ...) این می شود که «کُلُّ» یقین لا ینقض بالشک «هر یقینی چه در باب طهارت و وضوء باشد و چه در غیر آن باشد، باشک لاحق نقض نخواهد شد و اگر الف لام «الیقین

وهي العمدة في اثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلى أنها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الانصاري قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها»، فإنها في الحقيقة هي جل اعتماده في مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد»، ثم أيدها بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة.

وعلى كل حال، فينبغي النظر فيها لمعرفة حجيتها ومدى دلالتها، ولذا ذكرها واحدة واحدة، فنقول:

١- صحيحة زرارة الأولى

وهي مضمرة لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الانصاري لا يضرها الاضمار، والوجه في ذلك أن زرارة لا يروى عن غير الإمام لاسيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائي أن المقصود به الإمام

«برای جنس نباشد وبلکه برای عهد باشد در این صورت قاعده کلیه عدم نقض یقین سابق باشک لاحق ثابت می شود ولیکن قاعده مزبور تنها در باب وضوء ثابت خواهد شد و غیر باب وضوء را شامل نمی شود چه آنکه الف لام الیقین به یقینی اشاره دارد که مربوط به وضوء می باشد. **نتیجه:** اگر بتوانیم «الف و لام» مذکور را برای جنس قرار بدهیم صحیحه مورد بحث، حجیت استصحاب راحتی در فراسوی باب وضوء ثابت می نماید و اگر الف لام مزبور را برای عهد قرار دهیم حجیت استصحاب تنها در محوطه باب وضوء ثابت خواهد شد.

وَلَكِنَّهُ اسْتَظْهَرَ أَخِيراً... شيخ انصاري (ره) در پایان بیانات خود فرموده است که «الْيَقِين» در صحیحه زراره ظهور در آن دارد که «الف لام» آن برای جنس باشد نه برای عهد.

الباقر عليه السلام.

«قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة! قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا! حتى يستيقن أنه قد نام. حتى يجيء من ذلك أمرين. والا فانه على يقين من وضوئه. ولا ينقض اليقين بالشك أبدا، ولكنه ينقضه بيقين آخر».

ونذكر في هذه الصحيحة بحثين:

(الاول) - في فقهها.

ولا يخفى ان فيها سؤالين (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، اذ لا شك في انه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة او الخفقتين ناقضة للوضوء على نحو الاستقلال في مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده - والجواب قرينة على ذلك ايضا - هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين، مع علم السائل بأن النوم في نفسه له مراتب تختلف شدة وضعفا ومنه الخفقة والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء في الجملة. فذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذي تنام فيه العين والاذن معا. اما ما تنام فيه العين دون القلب والاذن كما في الخفقة والخفقتين فليس ناقضا.

وأما السؤال (الثاني) فهو - لا شك - عن شبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لانه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة أخرى من النوم التي لا يحس معها بما يتحرك في جنبه، لكان ينبغي ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان معنى لفرض الشك في الحكم

الواقعي في جواب الامام ثم اجراء الاستصحاب، ولما صح ان يفرض الامام استيقان السائل بالنوم تارة وعدم استيقانه أخرى، لان الشبهة لو كانت مفهومية حكمية لكان السائل عالما بان هذه المرتبة هي من النوم، ولكن يجهل حكمها كالسؤال الاول.

واذا كان الامر كذلك فالجواب الاخير اذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتي فموردها يكون حينئذ خصوص الشبهة الموضوعية، فيقال حينئذ: لا يستكشف من اطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذي يهمننا بالدرجة الاولى اثباته، اذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد تقدم في الجزء الاول ان ذلك يمنع من التمسك بالاطلاق وان لم يكن صالحا للقرينية، لما هو المعروف ان المورد لا يخصص العام ولا يقيد المطلق. نعم قد يقال في الجواب: ان كلمة (ابداً) لها من قوة الدلالة على العموم والاطلاق ما لا يحد منها القدر المتيقن في مقام التخاطب، فهي تعطي في ظهورها القوي ان كل يقين مهما كان متعلقه وفي أي مورد كان لا ينقض بالشك أبداً *مركز تحقيق مكتبة نور* (الثاني) في دلالتها على الاستصحاب.

وتقريب الاستدلال بها ان قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» جملة خبرية هي جواب الشرط^(١) ومعنى هذه الجملة الشرطية: انه ان لم يستيقن بانه قد نام فانه باق على يقين من وضوئه، أي انه لم يحصل ما يرفع اليقين به وهو اليقين

١- بنى الشيخ الانصاري ومن هذا حذوه الاستدلال بهذه الصحيحة على ان جواب الشرط محذوف وان قوله (فانه على يقين من وضوئه) علة للجواب قامت مقامه. وقال: «وجعله نفس الجزء يحتاج الى تكلف». فيكون معنى الرواية على قوله ان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لانه على يقين من وضوئه السابق فحذف (فلا يجب عليه الوضوء) واقام العلة مقامه. وهذا الوجه الذي ذكره وان كان وجيهاً ولكن الحذف خلاف الاصل ولا موجب له ولا تكلف في جعل الموجود نفس للجزء على ما بيناه في المتن. ولا يتوقف الاستدلال بالصحيحة على هذا الوجه ولا على ذلك الوجه ولا على أي وجه آخر ذكره. فان المقصود منها في بيان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح يحصل في جميع هذه الوجوه.

بالنوم. وهذه مقدمة تمهيدية وتوطئة لبيان ان الشك ليس رافعا لليقين وانما الذي يرفعه اليقين بالنوم، وليس الغرض منها إلا بيان انه على يقين من وضوئه، ليقول ثانيا انه لا ينبغي ان يرفع اليد عن هذا اليقين اذ لا موجب لانحلاله ورفع اليد عنه الا الشك الموجود، والشك بما هو شك لا يصلح ان يكون رافعا وناقضا لليقين، وانما ينقض اليقين اليقين لا غير.

فقوله: (والا فانه على يقين من وضوئه) بمنزلة الصغرى، وقوله (ولا ينقض اليقين بالشك أبدا) بمنزلة الكبرى. وهذه الكبرى مفادها قاعدة الاستصحاب، وهي البناء على اليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق. فيفهم منها ان كل يقين سابق لا ينقضه الشك اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة في الاستدلال بهذه الصحيحة من عدة وجوه: (منها) - ما أفاده الشيخ الانصاري اذ قال: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس، اذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى^(١) المنضمة الى الصغرى (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» الى آخر ما افاده، ولكنه استظهر اخيرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي^(٢) ان يكون المراد من اليقين في الكبرى

١- «الف لام» برچند قسم است: (به ج اول شرح فارسی بر اصول فقه حتماً مراجعه فرمائید.

٢- استاد مظفر ابتداءً فرمایشات شیخ انصاری را از اساس تخریب می نماید و سپس پایه های اصل مناقشه را متزلزل و سرانجام از طریق دیگری غیر از (قراردادن الف لام را برای جنس) عمومیت و اطلاق را از صحیح به اثبات می رساند (دقت فرمایید) فرمایش استاد مظفر به ٤ نکته خلاصه می شود:

١- اگر مراد از الف لام «الْيَقِين» الف لام عهد باشد عهد ذکرى خواهد بود و در این صورت مراد از یقین در کبرى (لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ...) خصوص یقینی است که در جمله قبل ذکر شده و مربوط به وضوء می باشد یعنی همان یقینی که نسبت به

وضوی خاص داشته باشک لاحق نقض نمی شود.

بنابراین از صحیحیه مذکور قاعده کلیه دریاب وضوء استفاده نمی شود چه آنکه فرض براین است که «الف لام» برای عهد ذکر است و مفاد صحیحیه این می شود که یک فرد از یقین که متعلق به وضوی خاص می باشد قابل نقض باشک لاحق نمی باشد، نه آنکه تمام افراد یقین در باب وضوء قابل نقض باشک لاحق، نباشد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی براینکه «الف لام» اگر برای عهد باشد قاعده کلیه ای منتهی تنهادریاب وضوء از صحیحیه استفاده می شود بی اساس خواهد بود.

۲- وَ مِنْهُ يَتَّضِحُ غَرَابَةُ اِحْتِمَالٍ... از بیان مذکور معلوم گردید که حتی احتمال اینکه «الف لام» «الیقین» برای عهد باشد، غیر معقول و بلکه مستهجن و قبیح خواهد بود و لایحه خاطر این که ظاهر کلام در صحیحیه آن است که «کبری» را بر «صغری» تطبیق نموده است و کبری باید کلی باشد تا بر صغری تطبیق شود و اگر الف لام «الیقین» که در کبری موجود است برای عهد باشد کبری کلیت خود را از دست می دهد و مراد از یقین در کبری عین همان یقین جزئی و خاص خواهد بود یعنی کبری و صغری هر دو جزئی می شود و لذا «الف لام» الیقین در کبری باید برای جنس باشد تا کبری کلیت خود را حفظ نماید و بر صغری تطبیق شود و ثانیاً از کلمه (ابتداً) کاملاً ثابت می شود که مراد از الف لام در الیقین: برای جنس است نه برای عهد.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی براینکه در مورد الف لام الیقین احتمال عهد بودن و جنس بودن موجود است بی اساس خواهد بود.

۳- وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ هَذَا وَحْدَهُ غَيْرُ كَافٍ... تاکنون ثابت شد که الف لام الیقین باید برای جنس باشد و حتی احتمال بودنش برای عهد محکوم به بطلان می باشد و لیکن با بودن الف لام برای جنس تعمیم قاعده نسبت به غیر باب وضوء ثابت نمی شود چه آنکه الف لام الیقین که برای جنس می باشد جنس یقین و کلیه افراد یقین را تنهادریاب وضوء شامل می شود و افراد یقین را در غیر باب وضوء شامل نخواهد شد (لَا مَكَانَ أَنْ يُرَادَ جِنْسُ الْيَقِينِ بِالْوُضُوءِ بِقَرِينَةٍ تَقْيِيدِهِ فِي الصَّغَرَى بِهِ...) امکان دارد که مراد از جنس همان جنس یقین در باب وضوء باشد به

قرینه اینکه کلمه (یقین) در صغری (فَأَنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضوئِهِ) به وضو مقید شده است.

نتیجه: فرمایش شیخ انصاری مبنی بر اینکه اگر الف لام الیقین برای جنس باشد عمومیت قاعده حتی در مورد غیریاب وضوء ثابت می شود اساس ندارد چه آنکه بآوردن الف لام برای جنس در عین حال عمومیت قاعده غیریاب وضوء را شامل نخواهد شد و بلکه بآوردن الف لام برای جنس کلیت کبری ثابت می شود منتهی کلیت کبری در محدوده باب وضوء ثابت خواهد شد.

فَيَتَضَحَّ أَنْ مُجَرَّدَ كَوْنِ اللَّامِ لِلْجِنْسِ لَا يَتِمُّ... از ما ذکرنا معلوم شد که بآوردن الف لام برای جنس استدلال به صحیحه عمومیت استصحاب را در همه ابواب ثابت نمی کند چه آنکه باتقید یقین رابه وضوء در جمله (فَأَنَّهُ عَلَىٰ يَقِينٍ مِنْ وَضوئِهِ) قرینه می شود بر اینکه مراد از جنس یقین، کلیه افراد یقین است منتهی فقط در باب وضوء. و علی رغم فرمایش شیخ انصاری (که احتمال عهد و جنس را در مورد الف لام الیقین می داد، ما ثابت کردیم که احتمال عهد، اصلاً غیر معقول است.

وَلَعَلَّ هَذَا مُرَادُ الشَّيْخِ... (کلام شیخ را توجیه می نماید) شاید منظور شیخ انصاری از عهد، عهد ذکر نباشد و بلکه مرادش از عهد همین جنس یقین باشد که منحصر به باب وضوء می باشد و اگر مراد شیخ این چنین باشد، اشکال مزبور بر او وارد نخواهد بود.

۴- و علی کل حال فَالظَّاهِرُ مِنَ الصَّحِيحَةِ ظُهُوراً قَوِيّاً... چهارمین نکته این است: پس از آنکه ثابت گردید با قرارداد الف لام الیقین را برای جنس دردی دوانمی شود و اطلاق و عموم نسبت به غیریاب وضوء ثابت نخواهد شد مرحوم مظفر از طریق دیگری اطلاق و عموم را ثابت می نماید.

می فرماید: صحیحه مورد بحث باقوت تمام ظهور در مطلق یقین دارد یعنی از صحیحه استفاده می شود که مطلق یقین (چه مربوط به باب وضوء یا مربوط به غیر باب وضوء باشد) به توسط شک لاحق نقض نمی شود و قرینه ظهور مذکور مناسبت حکم با موضوع است (حکم عبارت است از «عدم نقض» و موضوع عبارت است از

یقین یعنی یقین بما هو یقین بوسیله شک قابل نقص نمی باشد و مناسبت بین حکم و موضوع اقتضا دارد که خود یقین بما هو یقین موضوع است نه یقین به وضوء، یقین مقید به وضوء، هیچگونه خصوصیتی ندارد، و همچنین در روایت، عدم نقض رابه شک نسبت داده است (لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) و از نسبت دادن نقض رابه شک بطور صریح معلوم می شود که معیار و مناط در عدم جواز نقض «یقین بما هو یقین» است نه یقین بما هو مقید بالوضوء.

نتیجه: از خود صحیحه معلوم می شود که مطلق یقین به توسط شک نقض نخواهد شد.

وَلَا يَصْلَحُ ذِكْرُ قَيْدٍ مِنْ وَضُوئِهِ... أَيَا جَمَلَهُ (فَأَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ...) که یقین رابه وضوء مقید نموده است قرینه نمی شود که مراد از یقین همان یقین بوضوء می باشد؟ به سخن دیگر در صغری قیاس، (فَأَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ) مراد از یقین، یقین به وضوء است این قرینه می شود برای آنکه مراد از یقین، در کبری (لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) ایضاً یقین به وضوء باشد بنابراین عموم و اطلاق رانمی توان ثابت کرد؟

استاد مظفر در پاسخ می فرماید قید (من وضوئهِ) صلاحیت قرینه بودن را ندارد و از قبیل قدر متیقن در مقام مخاطب ایضاً نخواهد بود چه آنکه طبیعت صغری اقتضا می نماید که باید جزئی باشد و یا لا اقل دایره آن نسبت به دایره کبری مضیق باشد و همیشه صغری یکی از مصادیق کبری می باشد بنابراین در صغری مذکور در صحیحه یقین مربوط به وضوء می باشد و این دلیل نمی شود برای آنکه مراد از یقین در کبری ایضاً یقین به وضوء باشد.

نتیجه: وَعَلَيْهِ فَلَا يَبْعُدُ... معنا و مفهوم صغری (فَأَنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَضُوئِهِ...) آن است که شخص مورد سؤال از وضوء خود خاطر جمع است و حالت یقین دارد، و حدّ وسط تنهائس یقین است نه یقین مقید بوضوء و در کبری حکم روی خود یقین رفته است که یقین بما هو یقین بتوسط شک، نقض نمی شود. نتیجه بحث، در مورد استدلال به صحیحه جهت اثبات حجّیت استصحاب

بطور مطلق از لحاظ عمومیت و اطلاق و اینکه صحیحیه مطلق یقین را قابل نقض بشک نمی داند، گرد و غباری وجود ندارد و صحیحیه مورد بحث حجیت استصحاب را چه در باب وضوء و چه در باب غیر وضوء، به اثبات می رساند.

۲- مناقشه دوم: و مِنْهَا - أَنَّ الْوُضُوءَ أَمْرٌ آتِيٌّ مُتَصَرِّمٌ لَيْسَ لَهُ اسْتِمْرَارٌ... ص ۶۷۵ س ۱۷.

ماحصل مناقشه دوم آن است که یکی از شرایط استصحاب این بوده که مشکوک بامتنیقین از نظر ذات باید متحد باشد (گرچه از نظر زمان باید متعدد باشد) و در صحیحیه مورد بحث شرط مذکور مفقود می باشد چه آنکه متعلق یقین (وضوء) می باشد و (وضوء) متصرم الوجود است یعنی استمرار ندارد (غسل یدَین و وجه و مسح رَأس و رِجْلَین در یک آن موجود است و در آن بعدی منهدم می شود) به عبارت دیگر «متیقن و متعلق یقین «وضوء» می باشد و وضوء بقاء وجودی ندارد تا متعلق شک بشود بنابراین مشکوک (طهارت) است که اثر وضوء می باشد و متیقن (وضوء) می باشد که سبب «طهارت» است و متیقن و مشکوک از نظر ذات متعدد شد و خلاصه، صحیحیه مورد بحث مربوط با استصحاب نبوده و بلکه قاعده مقتضی و مانع را به اثبات می رساند مقتضی (وضوء) خواهد بود و (مانع) همان حدیث ثوم است و مقتضای بفتح، طهارة می باشد.

وفیه أَنَّ الْجُمُودَ عَلَى لَفْظِ الْوُضُوءِ... ص ۶۷۵ س ۲۳.

ماحصل پاسخ آن است که در اخبار و روایات کثیراً از لفظ (وضوء) که سبب «طهارت» است همان «طهارت» اراده شده است بنابراین از باب ذکر سبب اراده سبب از لفظ «وضوء» همان «طهارت» مراد است و ثانیاً از صدر صحیحیه (الرَّجُلُ يَنَامُ وَهُوَ عَلَى وَضُوءٍ) «مردی می خوابد در حالی که دارای وضوء می باشد» استفاده می شود که مراد از وضوء «طهارت» است نه نفیس وضوء که (غَسْلُ الْيَدَيْنِ وَالْوُجْهِ وَ مَسْحُ الرَّأْسِ وَ الرَّجْلَيْنِ) باشد چه آنکه رجل در حالی که مشغول خواب است معنای دارد که مشغول به (غَسْل و شُشْتَن دست و صورت) باشد.

و الظَّاهِرُ مِنْ قَوْلِهِ... مراد از وضوء همان «طهارت» است و بنابراین

شخص الیقین المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلا تفيد قاعدة كلية حتى في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال ارادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جدا، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى على صغرى لاسيما مع اضافة كلمة (أبدا).

فيتعين ان تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كاف في التعميم لكل يقين حتى في غير الوضوء، لا مكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالاطلاق، كما سبق نظيره. وهذا الاحتمال لا ينافي كون الكبرى كلية غاية الامر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء.

«متيقن» طهارت می باشد و «مشکوک» ایضاً همان طهارة خواهد بود چه انکه شک مربوط به رافع طهارة است و شک در رافع طهارة، عین شک در وجود طهارة می باشد و شرط پنجم (اتحاد متیقن و مشکوک) مجرر است و سرانجام معلوم می شود که صحیحه مذکور با قاعده مقتضی و مانع فرسنگها مسافت، فاصله خواهد داشت.

۳- مناقشه سوّم: وَ مِنْهَا - أَفَادَةُ الشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ (ره)... ص ۲۷۶، س ۵.

ما حصل مناقشه سوّم آن است که مرحوم شیخ انصاری نسبت به عموم اخباری که مورد استدلال در رابطه با حجّیت استصحاب واقع شده اند، مناقشه نموده و فرموده است که همه اخبار، تنها حجّیت استصحابی را ثابت می نماید که «شک در رافع» باشد بنابراین حجّیت استصحاب تنها در مورد شک در رافع، ثابت می شود و به طور مطلق ثابت نخواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری اضافه نموده که بین متأخرین، معروف است که برای حجّیت استصحاب به طور مطلق، به اخبار مورد نظر استدلال می نمایند و استدلال به اخبار، برای حجّیت استصحاب به طور مطلق، مورد تأمل و سخن است چه آنکه از اخبار، حجّیت استصحاب به طور مطلق استفاده نمی شود و محقق خوانساری در شرح (دروس) استدلال مزبور را فتح باب نموده است.

علی ای حال در پایان بحث راجع به اخبار، مناقشه سوّم را مورد توجه و تحقیق و احیاناً نقد قرار خواهیم داد و منتظر...

فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لا يتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة. ولعل هذا هو مراد الشيخ من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلى كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا: ارادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لأن المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض الى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيدا بالوضوء.

ولا يصلح ذكر قيد (من وضوئه) في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا أن يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لأن طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره.

مركز تحقيق مكتبة العلوم السنية

وعليه، فلا يبعد ان مؤدي الصغرى هكذا (فانه من وضوئه على يقين) فلا تكون كلمة (من وضوئه) قيدا لليقين، يعني ان الحد الاوسط المتكرر هو (اليقين) لا (اليقين من وضوئه).

و(منها) - ان الوضوء أمر آني متصرم ليس له استمرار في الوجود وانما الذي اذا ثبت استدام هو أثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين في الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار الطهارة اثر المتيقن، فيكون الشك في استمرار أثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلا يكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس في الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضي والمانع. فتكون الصحيحة دليلا عليه لا على الاستصحاب.

و(فيه) ان الجمود على لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير في لسان الاخبار ارادة الطهارة التي هي أثر له باطلاق السبب واردة

المسبب، ونفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو على وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله (فانه على يقين من وضوئه) انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك انما هو في ارتفاعها للشك في وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما ابعداها عن قاعدة المقتضي والمانع.

(ومنها) - ما افاده الشيخ الانصاري في مناقشة جميع الاخبار العامة المستدل بها على حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك في الرافع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال عليه السلام: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس».

وسياتي ان شاء الله تعالى في آخر الاخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

٢- صحيحة زرارة الثانية^(١)

١- یکی از روایاتی که جهت حجیت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحیحہ شماره ٢ زرارة می باشد ابتداءً آنرا ترجمه و سپس مورد استدلال از صحیحہ را بررسی خواهیم نمود.

قَالَ زَرَّارَةُ: قُلْتُ لَهُ (زَرَّارَةُ كَفْتَهُ اسْت) كِه خَدَمْتُ اَوْ عَرَضْتُ لِمُؤَدِّمٍ (خَدَمْتُ كِي عَرَضُ كَرْدَه اسْت؟ مَشْخَصْ نَمِي بَاشْدَوْلْ ذَا صَحِيحَه شَمَارَه ٢ مَضْمَرَه اسْت يَعْنِي اِمَامِي كِه مُورِد سَوَال و مُسْئُول عَنْهُ بُوْدَه اسْت، مَشْخَصْ نَشْدَه اسْت وَلِيَكُنْ اَزْ اَن جَايِي كِه شَخْصِيَّتْ زَرَّارَةُ اَزْ نَظَرِ صِدَاقَتْ وَوِثَاقَتْ مُورِدِ قَبُولِ هَمِه مِي بَاشْد، مُطْمَئِنَّا مُسْئُولُ عَنْهُ يَكِي اَزْ مَعْصُومِيْنَ وَائِمَه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (كُلُّهُمْ نُوْرٌ وَاحِدٌ) بُوْدَه اسْت وَبِدُونِ شَكِّ اَصْحَابِ صَحِيحَه وَ مَشْخَصْ نَبُودَنْ «مُسْئُولُ عَنْهُ»، لَطْمِه وَصَدْمِه بِرَاعْتِبَارِ اَن وَارِدْ نَمِي اُورِد.

على ائى حال صحیحہ از این قرار است: ١- عرض کردم: خون دماغ و یا نجاست دیگری مانند منی و بول، جامه ام را مورد اصابت قرار داده و موضع نجاست را در جامه

خود علامتگزاری نموده‌ام تا به آب دسترسی پیدا نمایم و آنرا بشویم، ولیکن نجاست مورد نظر را فراموش نموده‌ام و با همان ثوب نجس نماز خوانده‌ام و بعد از نماز متوجه شده‌ام که نماز را با لباس نجس خوانده‌ام؟ امام علیه السلام فرمود: نماز را باید اعاده کنی و لباس را باید بشویی.

۲- عرض کردم: علم داشتم بر اینکه نجاست به ثوب و لباس اصابت نمود ولیکن بررسی نمودم و موضع نجاست را در لباس پیدا نتوانستم و پس از انجام صلوٰه موضع نجاست را پیدا کردم؟ امام (ع) در جواب فرمود: لباس را باید بشویی و نماز را دوباره باید بخوانی.

۳- عرض کردم: ظنّ و گمان حاصل نمودم که نجاست به لباس اصابت نموده ولیکن یقین به وجود نجاست برایم حاصل نشد و بررسی و جستجو نمودم و در عین حال نجاست را در لباس ندیدم و با آن لباس نماز خواندم و پس از نماز نجاست را در آن لباس مشاهده نمودم؟ امام (ع) فرمود: لباس را برای نمازهای بعدی باید بشویی ولیکن اعاده واجب نمی‌باشد و نمی‌خواهد که نماز را دوباره بخوانی.

عرض کردم برای چه نباید نماز را دوباره بخوانم؟ فرمود: بخاطر آنکه پیش از حصول ظنّ و شک

نسبت به اصابة نجاست نسبت به طهارت لباس یقین داشتی و بعد از یقین داشتن به طهارت ثوب نسبت به طهارت آن شک نمودی و هرگز سزاوارنیست که باشک به طهارة یقین به طهارت رانقض نمایی.

۴- عرض کردم: می‌دانم که نجاست اصابت بثوب و لباس نموده ولیکن نمی‌دانم که نجاست در چه قسمتی از لباس اصابت نموده تا آن را بشویم؟ امام (ع) فرمود همان ناحیه از لباس را که مورد اصابة نجاست واقع شده است باید به اندازه‌ای بشویی که نسبت به طهارة لباس یقین حاصل نمایی.

۵- عرض کردم: اگر نسبت به اصل اصابة نجاست (شبهه موضوعی) شک نمایم آیا لازم است که در مورد آن لباس بررسی نمایم؟ امام فرمود: خیر (یعنی در شبهه

موضوعی اجرای براءة مشروط به فحص نمی باشد) ولیکن اگر بخواهی از خود رفع شک نمایی می توانی تفحص نمائی یعنی تفحص واجب نیست ولی اگر تفحص نمایی بخاطر رفع شک و تردید، کار خوبی خواهد بود.

۶- عرض کردم: درحالی که مشغول نماز و نجاستی را در لباسم مشاهده نمودم چه باید بکنم؟

امام (ع) فرمود: اگر نسبت به موضع نجاست شک نمایی و بعداً در حال صلوٰه موضع آنرا ببینی باید نماز را بشکنی و دوباره نماز را بعد از رفع نجاست بخوانی و اما اگر نسبت به موضع نجاست شک نداشته باشی ولیکن در حال صلوٰه نجاست را در صورتی که (تر) است ببینی باید نماز را قطع نمائی و نجاست مرطوب را از آن نمائی و سپس نماز را از جای که قطع نمودی بخوانی.

لَا تَنْكَ لَا تَذَرِي... چه آنکه نمی دانی نجاست مزبور از قبل بوده و یا جدیداً بر لباس واقع شده است و در این فرض نسبت به طهارت شک حاصل نموده ای و سزاوار نیست که یقین به طهارت را بواسطه شک نقض نمایی اَلْحَدِيثُ... این بود ترجمه خالی و ساده صحیحه شماره ۲ از راز و اینک بسراغ فقرات و جملات مورد بحث که حجیت استصحاب را باثبات می رساند باید براه بیفتیم و ببینیم که صحیحه مذکور می تواند حاجت ما را برآورده نماید یا خیر؟

وَالْإِسْتِدْلَالُ بِهَذِهِ الصَّحِيحَةِ لِلْمَطْلُوبِ فِي فَقَرَتَيْنِ... ص ۶۸، س ۱۸

مورد استدلال دو تا و بنا بر قول قیله ای سه تا از فقرات و جملات صحیحه می باشد. **الْأُولَى قَوْلُهُ: (لَا تَنْكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ فَشَكَّكَتْ...)** در سؤال شماره ۳ زراره عرضه می دارد که ظن و گمان نسبت به اصابه نجاست به ثوب حاصل نموده و نسبت به نجاست یقین حاصل نکرده است به عبارت دیگر یقین به طهارت سابقه ثوب دارد و شک لاحق نسبت به طهارت آن دارد یعنی شک در اصابه، همان شک در بقاء طهارت است.

امام علیه السلام می فرماید: یقین سابق را با شک لاحق نقض نکن (وَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) بطور وضوح و روشن حجیت استصحاب استفاده

می شود.

وَيَحْتَمِلُ بَعِيداً... احتمال بعیدی وجود دارد که بنا بر آن از فقره مورد نظر مسئله حجیت استصحاب ثابت نمی شود و آن احتمال این است که زرارة (ره) اولاً یقین به طهارة ثوب داشته و پس از آن ظن و گمان به اصابة نجاست با آن ثوب، حاصل نموده است چنانچه از جمله (فَنظَرْتُ وَلَمْ أَرَشَيْئاً) استفاده می شود که بر اثر فحص یقین مجدده به طهارة ثوب حاصل کرده است بنابراین احتمال صحیحه زرارة قاعده یقین را افاده می نماید یعنی یقین به طهارة ثوب که بعد از ظن باصابة حاصل شده است که یقین به طهارة ثوب به یقین به نجاست ثوب، تبدیل شده است و معنای جمله (فَرَأَيْتُ فِيهِ) این است که یقین به طهارة ثوب به یقین به نجاست ثوب تبدیل شده است و مورد قاعده یقین آنجایی است که زمان دو صفت «یقین و شک» متعدد باشد و متیقن و مشکوک متحد باشد مثلاً یقین به عدالت زید در روز جمعه داشته است و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده است که متیقن و مشکوک عدالت زید در روز جمعه است و زمان شک بعد از زمان یقین است در قاعده یقین یا یقین اوبه شک تبدیل می شود و یا یقین اوبه یقین دیگر در مانحن فیه بر اثر فحص از نجاست، یقین به طهارت حاصل نموده و بعداً یقین به طهارت او تبدیل به یقین به نجاست شده است به عبارت دیگر یقین به طهارت تبدیل به یقین به عدم طهارت شده است.

وَوَجْهٌ بَعْدَ هَذَا الْإِحْتِمَالِ أَنَّ قَوْلَهُ... وجه و دلیل بعید بودن احتمال مذکور آن است که جمله (وَلَمْ أَرَشَيْئاً) در حصول یقین به طهارت بعد از نظر و فحص ظهور ندارد (الْثَانِيَّة) قَوْلُهُ أَخيراً... از جمله (فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) استفاده می شود که استصحاب حجیت و اعتبار دارد یعنی الفلام (اليقین) برای جنس است و جنس یقین بما هو یقین قابل نقض بتوسط شک نمی باشد و جمله مذکور (فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) در عمومیت عدم جواز نقض یقین رابه توسط شک ظهور بیشتری دارد و شاید وجه اظهاریت آن این باشد که در صحیحه اولی یقین مقید به وضوء شده بود و در فقره صحیحه شماره ۲ (فَلَيْسَ

وهي مضمرة ايضا كالسابقة.

«قال زرارة:

قلت له: اصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني فعلمت أثره الى ان اصاب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك؟

قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبتة ولم اقدر عليه، فلما

يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) چنین تقيیدی وجود ندارد و لذا فقره مذکور در عمومیت عدم جواز نقض مطلق یقین را به توسط شک ظهور بیشتری خواهد داشت.

(الثالثة) قوله: (حَتَّى تَكُونَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ)... فقره مذکور به این کیفیت دلالت بر حجیت استصحاب دارد: در سوال شماره ۴ زرارة عرض میکند که یقین به نجاست دارد (عَلِمْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ...) یقین دارم که نجاست به ثوب اصابت نموده است بنابراین یقین سابق به نجاست دارد و اگر مقدار کمی از لباس را بشوید، شک لاحق به نجاست خواهد داشت و استصحاب میگوید: یقین سابق به نجاست باقی است و نجاست ثوب ثابت می شود لذا امام دستور داده است که باید همه نواحی اصابه نجاست را در ثوب بشوید تا نسبت به طهارت لباس یقین حاصل نماید و بایقین لاحق یقین سابق (که مربوط به نجاست بود) نقض گردد.

بنابراین فقره مذکور حجیت استصحاب را به اثبات می رساند.

وَلَكِنْ الْأَسْتِدْلَالُ بِهَذِهِ الْفَقْرَةِ... اگر شرط دخول در صلوٰة احراز طهارت نباشد استدلال مذکور درست است که امام (ع) به خاطر استصحاب نجاست دستور داده است که باید تحصیل یقین نسبت به طهارت بنماید، و اما اگر احراز طهارت یکی از شروط دخول در صلوٰة باشد (که مورد اتفاق همه می باشد) استدلال مزبور صحیح نخواهد بود چه آنکه دستور امام (ع) مبنی بر تحصیل یقین به طهارت به خاطر احراز شرط مذکور است که بدون احراز طهارت دخول در نماز جایز نمی باشد.

صليت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

قلت: فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن، فنظرت ولم أر شيئا، فصليت فيه، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

قلت: فاني قد علمت انه قد اصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي ان شككت انه اصابه شيء أن انظر فيه؟

قال: لا! ولكنك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» الحديث.

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

(الاولى) - قوله: «لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء

على ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الاصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيدا ان يراد منه اليقين بالطهارة

الواقع بعد ظن الاصابة وبعد الفحص عن النجاسة، اذ قال: «فنظرت ولم أر شيئا»،

على أن يكون قوله (ولم أر شيئا) عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. وعلى هذا

الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لانه يكون حينئذ مفاد

قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بُعد هذا الاحتمال أن قوله «ولم أر شيئا» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص.

(الثانية) - قوله اخيرا: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ودلالاتها كالفقرة الاولى ظاهرة على ما تقدم في الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام في اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا اظهر مما هو في الصحيحة الاولى. (الثالثة) - قوله: «حتى تكون على يقين من طهارتك»، فانه عليه السلام اذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب في مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها. ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبني على ان احراز الطهارة ليس شرطا في الدخول في الصلاة، والا لو كان احراز شرطاً فيحتمل ان يكون عليه السلام انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لاجل احراز الشرط المذكور، لا لاجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلا يكون لها ظهور في الاستصحاب.

٣- صحيحة زرارة الثالثة^(١)

١- سؤمين روايتي كه در رابطه با حجت استصحاب مورد استدلال واقع شده است صحيحه شماره ٣ زرارة مي باشد مضمون آن از قرار ذيل است: خدمت امام صادق ويا امام باقر عليه السلام عرض ميكنند كسي در نماز چهار ركعتي شك نمايد بين دو و چهار نمي داند ٢ ركعت خوانده است ويا ٤ ركعت خوانده است؟ (ناگفته پيدا است كه على كلا التقديرين انجام دو ركعت محرز و مسلم مي باشد).

امام (ع) فرمود: دو ركعت نماز ايستاده بايد بخواند البته دو ركعتي كه در هر کدام سوره حمد قرائت شود و در هريك از دو ركعت دو سجده انجام بدهد كه روى هم رفته چهار تا سجده مي شود و بىك عدد تشهد لازم است و با خواندن دو ركعت كذايى ذمه شخص مورد نظر از تكليف برى مي باشد.

وَإِذَا لَمْ يَذْرِفْنِ ثَلَاثَ هَوَ... اگر آقای مصلی شک دارد که در رکعت سوم قرار دارد و یا در رکعت چهارم یعنی رکعتی را که مشغول است نمی داند سوم است یا چهارم؟ و سه رکعت خواندن ایضاً محرز و مسلم است اگر ما جزا از این قرار بود قَامَ فَأَصَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى... یک رکعت دیگری بر رکعات خوانده شده اضافه نماید و لا شئَ عَلَيْهِ (چیزی بر ذمه او نخواهد بود) و ۱- نباید یقین را به توسط شک نقض نماید و ۲- شک در یقین داخل نمی شود و ۳- یقین و شک به هم مخلوط نمی شوند. ۴- و لکن شک به توسط یقین نقض می شود و ۵- نباید بر یقین تمام نماید و بنا بر یقین بگذارد و ۶- در هیچ حالتی از حالات به شک اعتماد نمی شود.

وَجْهٌ الْإِسْتِدْلَالُ بِهَا... ص ۶۹۰، س ۹

بعضی ها جهت اثبات حجیت استصحاب به صحیحه مورد نظر این چنین استدلال نموده اند آقای مصلی بین سه و چهار شک دارد و انجام سه رکعت یقینی می باشد و پیش از حصول شک به عدم اتیان رکعت چهارم یقین داشت بنابراین متقین سابق (عدم اتیان رکعت چهارم) است و مشکوک ایضاً همان اتیان رکعت چهارم می باشد به عبارت دیگر آقای مصلی نسبت به عدم اتیان رکعت چهارم هم یقین دارد و هم شک دارد منتهی زمان متیقن سابق است موقعی که مشغول رکعت دوم بود مثلاً یقین به عدم اتیان رکعت چهارم داشت و فعلاً در اتیان آن، شک دارد فَيَسْتَصْحَب... متیقن سابق یعنی عدم اتیان رکعت چهارم استصحاب می شود و لذا انجام رکعت چهارم بر او واجب خواهد بود و فقرات ست (شش تا جمله) کلاً استصحاب مزبور را تأیید می نماید.

وَقَدْ تَأَمَّلَ الشَّيْخُ الْأَنْصَارِيُّ (ره) فِي هَذَا الْإِسْتِدْلَالِ... صفحه ۶۹۱ سطر ۱.

استدلال مزبور از دو جهت مخدوش است: جهت اول این است بنا بر استدلال مذکور ما اجرای شک بین سه و چهار این می شود که مصلی باید بناء را بر سه بگذارد و رکعت چهارم را متصلاً انجام بدهد چه آنکه مقتضای استصحاب این می شود که رکعت چهارم را نخوانده است و از یک طرف انجام ثلاثه رکعات محرز است و بنا بر این با بناء بر اقل (ثلاثه) باید رکعت چهارم را متصلاً بخواند و این

ماجرای مذهب حقه شیعه مخالفت دارد.

وینابر مذهب شیعه در شک بین سه و چهار باید بناء را بر اکثر بگذارد و بعد از سلام نماز یک رکعت نماز احتیاط قائم آورد و رکعت نماز احتیاط نشسته بخواند. جهت دوم این است که اگر مراد از (قَامَ قَاضَاً إِلَيْهَا أُخْرَى...) این باشد که باید یک رکعت نماز متصلاً به رکعات خوانده شده اضافه نماید با صدر روایت (رَكَعَ بِرَكَعَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ). مخالفت خواهد داشت چه آنکه از جمله (رَكَعَ بِرَكَعَتَيْنِ)... استفاده می شود که دو رکعت نماز احتیاط را باید منفصلاً انجام بدهد و ظهور جمله مذکور در انفصال رَكَعَتَيْنِ به توسط تعیین فاتحه الكتاب از قسوة و توانایی قایل توجهی برخوردار است که نمی شود از آن صرف نظر نمود بنابراین مسلم است که مراد از (قَامَ قَاضَاً إِلَيْهَا رَكَعَةُ أُخْرَى) اضافه کردن رکعت چهارم است به طور انفصال یعنی باید بنا را بر چهار بگذارد و نماز را سلام بدهد و یا یک رکعت نماز ایستاده و منفصلاً و بعنوان احتیاط انجام بدهد و اگر اجرای انفصال پیش بیاید صحیحه زرارة از داستان استصحاب بیگانه شده و ربطی به قاعده استصحاب نخواهد داشت.

وَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ فَيَكُونُ الْمُرَادُ مِنَ الْيَقِينِ... با توجه به خدشه و تأمل شیخ انصاری (ره) صحیحه شماره ۳ زرارة دیگر سروکاری با قاعده استصحاب ندارد و سؤال مهمی سر راه ما سبزی می شود: که اگر صحیحه مزبور با قاعده استصحاب سروکاری ندارد و بکلی بیگانه از آن خواهد بود پس منظور از یقین که در ۵ فقره و مراد از شک که در شش فقره در ذیل صحیحه مورد توجه واقع شده است چه چیز خواهد بود؟

در جواب باید بگوییم مراد از (یقین) در همه فقرات همان یقینی است که مکلف باید آنرا در سایه احتیاط تحصیل نماید یعنی اشتغال یقینی ذمه مکلف برائت یقینی می خواهد و آقای مصلی که در فرض شک بین سه و چهار بناء را بر ۴ می گذارد و باید با خواندن یک رکعت نماز احتیاط یقین به اتیان رکعت چهارم تحصیل نماید.

نتیجه: بنا بر تحلیل و تأمل و مناقشه شیخ انصاری (ره) در مورد صحیحه، صحیحه اجنبی و بیگانه‌ای از استصحاب خواهد بود.

أَقُولُ: هَذَا خُلَاصَةُ مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ... بنا بر این «ما أفاده الشيخ» صحیحه مورد بحث ربطی به قاعده استصحاب (اخذ به یقین سابق و اعتنا نکردن به شک لاحق) ندارد و مراد از کلمه (الیقین) در چندین فقره از صحیحه یقینی است که آقای مکلف (مصلی) بعد از اثبات صلوة احتیاط باید تحصیل نماید.

شیخ مظفر به اصل مناقشه شیخ انصاری (ره) که نسبت به استدلال مذکور ایراد نمود، گپ و سخنی ندارد و نمی‌خواهد از مناقشه شیخ (ره) پاسخ بدهد و گویا مناقشه او را پذیرامی باشد و لکن نسبت به سخن آخر شیخ و نتیجه‌ای را که بر مناقشه خود متفرغ ساخت انتقاد می‌نماید سخن آخر شیخ انصاری و نتیجه مناقشه او این بود که مراد از (یقین) در جمیع فقرات یقینی است که مکلف پس از بنا گذاشتن بر اکثر و سلام دادن نماز و با انجام صلوة احتیاط تحصیل می‌نماید و این یقین مربوط به برائة ذمه خواهد بود.

این مطلب را مرحوم مظفر قبول ندارد و می‌فرماید: (وَلَكِنْ حَمْلُ الْفَقْرَةِ الْأُولَى...) حمل نمودن فقره اولی (ازشش) فقره ذیل صحیحه را بر این که مراد از یقین، یقین به برائة است که بعداً آقای مکلف تحصیل می‌نماید، به دیدن نظر می‌رسد و بطور جدی سیاق و روش کلام و سبک راندن فقره مذکور با حمل کذائی سازش ندارد و آبَعْدُ مِنَ الْبُعِيدِ و دورتر از دور است چه آنکه ظاهر تعبیر جمله (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) و بلکه نص و صریح آن این است که مراد از یقین یقینی است که برای مصلی موجود است نه آنکه بعداً حاصل می‌شود یعنی مراد از یقین در جمله (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) غیر از یقین به برائة است فَمِنْ الْغَرِيبِ جَدًّا... بنا بر این مراد از یقین همان یقینی است که برای مصلی نسبت به صِحَّتِ وقوع رکعات ثلاث حاصل شده است یعنی آقای مصلی زمانی که بین سه و چهار شک می‌نماید نسبت به وقوع سه رکعت یقین دارد و مراد از (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) یعنی یقین موجود (که نسبت به وقوع ثلاث رکعات دارد) باشد که موجود که

مربوط به بین ۳ و ۴ است، نقض نخواهد شد.

كَمَا هُوَ مَفْرُوضُ الْمَسْئَلَةِ... فرض مسئله این است که وقوع ثلاثه رکعات محرز و مسلم می باشد.

لَا الْيَقِينَ بِعَدَمِ الْإِثْبَانِ بِالرَّابِعَةِ: و مراد از یقین، یقین به عدم اثبات رکعت چهارم (که استدلال مذکور) (وَجْهُ الْأَسْتِدْلَالِ عَلَى مَا قِيلَ) مبتنی بر آن بود) ایضاً نمی باشد چه آنکه تأمل و مناقشه شیخ بر استدلال مذکور (چنانچه مفصلاً شرح دادیم) وارد است و بهمین لحاظ مرحوم مظفر استدلال مذکور را نسبت به (قيل) داد و فرمود: (وَجْهُ الْأَسْتِدْلَالِ عَلَى مَا قِيلَ...)

و اینک مرحوم مظفر پس از باطل کشاندن استدلالی را که از ناحیه (قيل) معرفی شده بود و پس از نقد بر نتیجه فرمایش شیخ انصاری (ره) که مراد از یقین، یقین به برائت ذمه نمی باشد، وارد بحث می شود و حق مطلب را در مورد دلالت صحیحه بر حجیت استصحاب بیان می فرماید.

وَحِينَئِذٍ قُلُوا أَرَادَ الْمُكَلَّفُ أَنْ يَعْتَدِبَ شَكَّهُ فَقَدْ نَقَضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ... ص ۶۹۱ س ۲۰

بنابراین مراد از یقین سابق یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و از جمله (قد احرز الثلاث) معلوم می شود که وقوع سه رکعت یقینی می باشد و اما شک لاحق همان شک به صحت ثلاثه رکعات است.

و نقض یقین را به شک سه صورت ممکن می باشد:

(۱) نماز را باطل نماید و از نو نماز بخواند (یقین سابق مبنی بر صحة ثلاثه رکعات نقض شده است)

(۲) اخذ به احتمال نقصان نماید یعنی طبق مذهب عامه بنا بر ابرسه بگذارد و یک رکعت متصل، اضافه نماید (در این صورت ایضاً نقض یقین می باشد چه آنکه احتمال دارد که یک رکعت متصل اضافی، در واقع رکعت پنجم باشد و لذا یقین به صحت ثلاثه رکعات، نقض شده است).

(۳) بنا را بر اکثر بگذارد و نماز را سلام بدهد بدون آنکه یک رکعت منفصل بان

اضافه نماید (در اینصورت ایضاً یقین به صحت ثلاثه رکعات نقض شده است چه آنکه ممکن است درواقع فقط سه رکعت نماز خوانده و سه رکعت به جای چهار رکعت قبول نمی باشد و صحت رکعات ثلاثه نقض شده است)

وَلَا جُلْ هَذَا عَالِجُ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَام... امام (ع) راه علاج را معرفی نموده است: متیقن سابق (وقوع و صحت ثلاثه رکعات) است و شک لاحق (آیاسه رکعت خوانده و یا ۴ رکعت) بریقین سابق خود باید باقی باشد و یک رکعت منفصله باید انجام دهد (انفصال یک رکعت) اولاً از صدر روایت استفاده می شود در صدر صحیحیه (رکع برکعتین و هو قائم بقائحه الكتاب) آمده است و کاملاً واضح است که فاتحه الكتاب در صورتی است که دو رکعت منفصلاً انجام شود، و در فرض دوم ایضاً یک رکعت باید منفصله انجام شود و ثانیاً از فقرات (لَا يَدْخُلُ الشَّكُ فِي الْيَقِينِ وَلَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ... معلوم می شود که مراد امام (ع) رکعت منفصله می باشد چه آنکه اگر متصل یک رکعت اضافه شود مسئله ادخال شک را در یقین و خلط هر دو بوجود خواهد آمد.

به این معنا که اگر رکعت چهارم را متصل بخواند احتمال دارد که رکعت پنجم باشد و لذا یقین سابق نقض خواهد شد و ادخال شک در یقین می شود.

وَعَلَيْهِ فَتَكُونُ الرِّوَايَةُ... بنابر تحلیل مذکور روایت صحیحیه از یک جهت بر حجیت استصحاب دلالت دارد و از جهت دیگر بر علاج مسئله شک دلالت دارد اما جهت دلالت بر استصحاب: وقوع ثلاثه رکعات یقینی است و در حال شک در صحت ثلاثه رکعات را باید استصحاب نماید.

و اما جهت دلالت صحیحیه بر حصول یقین به برائت: بین ۳ و ۴ شک دارد روایت راه علاج شک را معرفی فرموده است که باید یک رکعت نماز ایستاده و منفصل بخواند که اگر درواقع سه رکعت نماز خوانده این یک رکعت منفصل جای رکعت چهارم را می گیرد و شارع مقدس رکعت منفصل را عوض رکعت متصل چهارم می پذیرد و اگر درواقع چهار رکعت خوانده این یک رکعت منفصل ندب و مستحب خواهد بود و لذا با عمل مزبور یقین به برائت حاصل می نماید.

وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْيَقِينِ فِي الْفَقَرَتَيْنِ... ص ۶۹۲. س ۱۲

بنابراین بررسی مزبور در مورد صحیحه مراد از (یقین) در فقره اولی (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) یقین موجود (که مربوط به وقوع وصحة ثلاثه رکعات است) می باشد که در رابطه با مسئله استصحاب خواهد بود و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم (ولکن ینقض) الشک بالیقین و یتِمَّ علی الیقین و یبْنی علیه) یقین به برائة می باشد که بعداً و بر اثر انجام نماز احتیاط برای مکلف حاصل می شود و بنا برین یقین شک بین ۳ و ۴ نقض می شود.

و يفهمُ هَذَا التفصیل مِنَ المراد بالیقین...

یعنی تفصیل مزبور (که مراد از یقین در فقره اولی یقین به وقوع ثلاثه رکعات است و مراد از یقین در فقره چهارم و پنجم یقین به برائة ذمه می باشد) از استدراک امام (ع) استفاده می شود به این کیفیت اولاً امام (ع) در فقره اولی از نقض یقین رابه شک نهی فرمودند و بعد از آن راه علاج را معرفی می نماید و دستور می دهد که مسئله شک به توسط یقین نقض نمی شود و باید اتمام بریقین نماید و بریقین بنا بر گذارد یعنی نسبت به برائة ذمه باید یقین حاصل نماید که با انجام صلوٰة احتیاط یقین به برائة ذمه حاصل می شود و می تواند بریقین مزبور اعتماد نماید و بنا بر گذارد مسئله یقین به برائة ذمه لا یحصل الا بتیان رکعت منفصله چهارم و لا یجب (کما قیل) ان یكون المراد من الیقین فی جمیع...

کوتاه سخن: مراد از یقین در همه فقرات معنای واحدی نمی باشد و اسلوب کلام اقتضا دارد که مراد از یقین در بعضی فقرات یقینی باشد که نباید به توسط شک نقض گردد و در بعضی فقرات یقینی باشد که به توسط آن مسئله شک نقض می شود.

و علی هَذَا قَالَ الرَّوَاةُ تَتَضَمَّنُ قَاعِدَةَ الاسْتِصْحَابِ... ۶۹۳، س ۳.

نتیجه بحث: بنابر مختار شیخ مظفر صحیحه شماره ۳ دو تا مطلب مهمی را بیان می نماید:

۱- قاعده استصحاب از روایت استفاده می شود به این کیفیت: شخصی که در نماز ۴ رکعتی بین ۳ و ۴ شک نموده است پیش از حصول شک به وقوع ثلاثه رکعات

یقین داشته و هم اکنون یعنی در آن لاحق نسبت به وقوع ثلاثه (یعنی نمی داند سه تا خوانده و یا ۴ تا) شک دارد.

امام (ع) در فقره اولی (و لا ینقض الیقین بالشک) می فرماید: باشک لاحق یقین سابق را نباید نقض نمایی. بنابراین روایت مورد بحث حجیت قاعده استصحاب رابه اثبات می رساند.

۲- روایت بیانگر مذهب شیعه است در صورت شک بین ۳ و ۴ بنا بر مذهب شیعه بنا بر اکثر گذارده می شود و یک رکعت نماز منفصل انجام می شود و همچنین (مسئله تحصیل یقین به برائة ذمه و نقض کردن شک را بوسیله یقین) را بیان فرموده است شخصی که بین ۳ و ۴ شک نموده باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط منفصلاً بخواند و بدین وسیله یقین به برائة ذمه پیدا نماید گرچه فرمایش امام (ع) (قام فاضاف الیهما آخری) ظهور در این که باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بخواند، ندارد.

یعنی ظهورش باندازه ای نیست که بیانگر مذهب شیعه باشد و لکن صدر روایت جمله مذکور را تفسیر می نماید: با این کیفیت در صدر روایت مسئله شک میان ۳ و ۴ مطرح است و امام (ع) علاج آن را بخواندن دو رکعت نماز احتیاط منفصلاً معرفی می نماید و از صدر روایت معلوم می شود که مراد امام (ع) در ذیل روایت از خواندن یک رکعت، رکعت منفصل خواهد بود بنابراین سه تا شاهد موجود است که مراد امام علیه السلام یک رکعت نماز منفصل می باشد.

(۱) صدر روایت گویای آن است که یک رکعت باید منفصلاً انجام شود.

(۲) امام (ع) تفصیل حکم رابه معروف بودن و مشهور بودن مذهب شیعه موکول نموده است از نظر راوی معروف و مشهور است که بنا بر مذهب شیعه در شک بین ۳ و ۴ باید بنا بر اکثر بگذارد و یک رکعت منفصل بعنوان احتیاط بخواند.

(۳) تفصیل حکم رابه ذوق و فهم راوی موکول نموده است که مذهب شیعه بنای بر اکثر و یک رکعت نماز منفصل بعنوان احتیاط خواهد بود.

وَأَمَّا أَرَادَ أَنْ يَوْءَ كَدَّ عَلَى سِرِّ هَذَا الْحُكْمِ... س ۶۹۳، س ۶

«قال زرارة:

قلت له (أي الباقر أو الصادق عليهما السلام): من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث - قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك. ولا يدخل الشك في اليقين. ولا يخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبنى عليه. ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وجه الاستدلال بها - على ما قيل - أنه في الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم لا تيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه أن يضيف إليها رابعة، لأنه لا يجوز نقض اليقين بالشك، بل لا بد أن ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً على قاعدة الاستصحاب، *تحت تكملة علوم اسلامی*

امام (ع) خواسته است که انگیزه مذهب عامّه و مذهب خاصّه را بیان نماید که بنا بر مذهب عامّه (بناء گذاشتن بر اقل و یک رکعت نماز متصل خواندن یقین به توسط شک نقض می شود چه آنکه مصلی به وقوع ثلاثه رکعات یقین دارد و اگر بعد از شک بین ۳ و ۴ بیاید بناء را بر سه بگذارد و یک رکعت متصل به آن اضافه نماید یقین سابق (به وقوع ثلاثه رکعات) را نقض نموده برای اینکه شاید در واقع این یک رکعت متصل رکعت پنجم باشد در این صورت نه تنها یقین بوقوع ثلاثه رکعات خراب شده که اصل نماز به خرابی کشانده شده است و اما بنا بر مذهب خاصّه بناء بر اکثر و بعداً یک رکعت نماز منفصل خواندن یقین سابق (مربوط به وقوع ثلاثه رکعات) نقض نمی شود و یک رکعت نماز منفصل یا ندبی می شود در صورتی که در واقع ۴ رکعت خوانده باشد و یا جای رکعت چهارم را می گیرد در صورتی که در واقع سه رکعت خوانده باشد.

وقد تأمل الشيخ الانصاري في هذا الاستدلال، لانه انما يتم اذا كان المراد بقوله (قام فأضاف اليها اخرى) القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة حتى يكون حاصل جواب الامام البناء على الاقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهي قوله (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة في ارادة ركعتين منفصلتين، اعني صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم في الركعة المرددة الى ركعة مستقلة منفصلة. واذا كان الامر كذلك فيكون المراد من اليقين في جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست واردة لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا اجنبي عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما افاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الاولى (ولا ينقض اليقين بالشك) على ارادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الاخذ بالاحتياط بعيد جدا عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهي عن نقضه في فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الامر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشيء آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جدا ان يراد من اليقين اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد احرز الثلاث» - لا اليقين بعدم الاتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدل حتى يرد عليه ما افاده الشيخ - وحينئذ فلو اراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد امور ثلاثة: اما بابطال الصلاة واعادتها رأسا، واما بالاخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، واما بالاخذ باحتمال كمالها بالبناء على الاكثر فيسلم على المشكوك من دون اتيان برابعة متصلة وخلط احدهما بالآخر.

ولاجل هذا عالج الامام عليه السلام صلاة هذا الشاك لاجل المحافظة على يقينه بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام واطافة ركعة اخرى، ولا بد انها مفصلة، ويفهم كونها مفصلة من صدر الرواية (ركع بركتين وهو قائم بفاتحة الكتاب) فان اسلوب العلاج لا بد ان يكون واحدا في الفرضين، مضافا الى ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بان لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر لانه باضافة ركعة متصلة يقع الخلط وادخال الشك في اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الاستصحاب من جهة، ولكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة على علاج حالة الشك الذي لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، وذلك بأمره بالقيام واطافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة وان كانت اربعا تكون الركعة المنفصلة نفلا.

ومنه يعلم ان المراد من اليقين في الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين وينبني عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به في هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لانه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله (ولكنه) فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله (لكنه) فهو امر بنقض الشك باليقين والالتزام على اليقين والبناء عليه، ولا يتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. ولا يجب - كما قيل - ان يكون المراد من اليقين في جميع الفقرات معنى واحدا بل لا يصح ذلك فان اسلوب الكلام لا يساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذي ينقضه الشك.

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهي عن الابطال والنهي على الركون الى ما تذهب اليه العامة من البناء على الاقل والنهي عن البناء على الاكثر مع عدم الاتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الامر بعد ذلك بما يؤدي معنى الاخذ

بالاحتياط بالاثيان برکعة منفصلة لانه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلى هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق ايضا على باقي الروايات المبينة لمذهب الخاصة، وان كانت ليست ظاهرة فيه على وجه تكون بيانا لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر ان الامام عليه السلام او كل الحكم وتفصيله الى معروفة هذا الحكم عند السائل والى فهمه وذوقه، وانما اراد ان يؤكد على سر هذا الحكم والرد على من يرى خلافه الذي فيه نقض لليقين بالشك وعدم الاخذ باليقين.

۴- رواية محمد بن مسلم^(۱)

۱- یکی از روایات مورد استدلال روایت محمد بن مسلم است که در کتاب وسائل در اوّل باب نواقض وضوء ذکر شده است و مضمون آن از این قرار است: امام علی علیه السلام فرموده: کسی که نسبت به چیزی یقین داشته باشد و پس از داشتن یقین حالت شک بر او عارض گردد باید بر یقین خود باقی باشد چه آنکه یقین بوسیله شک نقض نمی شود.

و در روایت دیگری از آن حضرت (ع) به همین مضمون آمده است: (که جناب شک نمی تواند حالت یقین را شکست داده و آن را دفع نماید).

مرحوم آخوند هروی به روایت مذکور در رابطه با اثبات حجّیت استصحاب چنین استدلال نموده است: که فرمایش امام «فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ... وَ فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يُدْفَعُ بِالشَّكِّ» در قضیه مرتکز در اذهان عقلا مبنی بر این که یقین سابق را نباید با شک لاحق نقض نمود ظهور دارد و حمل نمودن فرمایش امام (ع) را بر قاعده یقین (که متیقّن و مشکوک از نظر زمان متحد باشد و زمان حصول صفت شک بعد از زمان حصول صفت یقین باید باشد) بعید به نظر می رسد.

بنابر این منظور امام (ع) در جملات مزبور آن است که در یک زمان هم یقین و هم شک دارد و زمان مشکوک و متیقّن متفاوت است (مثلا نسبت به وضوء یک ساعت قبل

یقین دارد و در عین حال نسبت به بقاء وضوء در ساعت بعدی شک دارد) و لذا روایت محمد بن مسلم که بدین مضمون نقل شده است حجیت استصحاب را با ثبات می‌رساند.

صاحب کفایه راجع به روایت مذکور مبنی بر اینکه حمل بر قاعده یقین نمی‌شود و در قاعده استصحاب ظهور خواهد داشت بحث مفصلی دارد و ما خلاصه آنرا یادآور شدیم.

(وَلَكِنَّ الَّذِي نَرَاهُ...) استاد مظفر می‌فرماید روایت محمد بن مسلم در قاعده استصحاب ظهور ندارد چه آنکه قدر مسلم در روایت مورد نظر آن است که از کلمه فاء در جمله (من كان علی یقین فشک) به طور صریح استفاده می‌شود که زمان حدوث شک بعد از زمان حدوث یقین می‌باشد.

به سخن دیگر برین حصول صفت یقین و صفت شک ترتیب برقرار است و این مقدار از بیان که از روایت استفاده می‌شود همان طوریکه با قاعده استصحاب سازگار است با قاعده یقین ایضا جور در می‌آید (دقت فرمایید) اگر معیار هر دو قاعده را که در مباحث گذشته بیان گردید بطور دقیق مورد نظر داشته باشیم عبارت کتاب و منظور استاد مظفر کاملاً بوضوح می‌گراید در قاعده استصحاب صفت یقین و شک گاهی در یک زمان محقق می‌شود و گاهی حالت یقین سابق بر حالت شک و گاهی هم بر عکس تحقق خواهد یافت منتهی رکن اساسی برای تحقق استصحاب آن است که مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشند و از نظر زمان باید متیقن، سابق بر مشکوک باشد مثلاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و در همین حال یقین داشتن نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک دارد پس معیار استصحاب این شده که در حین حصول شک یقین باقی می‌باشد منتهی متیقن (عدالت زید در روز جمعه است) و مشکوک (عدالت زید در روز شنبه) خواهد بود. و اما معیار قاعده یقین: زمان حصول صفت یقین باید سابق بر زمان حصول شک باشد و لکن متیقن و مشکوک باید زماناً و ذاتاً متحد باشد مثلاً یک ساعت قبل نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته باشد و بعد از یک ساعت نسبت به همان

عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده است پس معیار قاعده یقین این شد که مشکوک و متیقن شئی واحدی است منتهی اولاً نسبت به آن شئی یقین دارد و در ساعت بعد یقین او تبدیل به شک می شود و در حالی که شک حاصل نموده حالت یقین را از دست داده و از (یقین) خبری نمی باشد برخلاف استصحاب که در حال شک داشتن حالت (یقین) را ایضاً دارد.

و اینک باتوجه به معیارهای قاعده استصحاب و قاعده یقین به سراغ فرمایش استاد مظفر (ره) می رویم اومی فرماید: در مورد روایت و جمله (من کان علی یقین ف شک...) دو تا احتمال موجود است:

(۱) در حالی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شئی مورد نظر از بین رفته است و زمان متعلق شک و یقین متحد بوده است (یعنی اولاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و بعداً نسبت به همان عدالت زید در روز جمعه شک حاصل نموده و یقین او تبدیل به شک شده است بنابراین احتمال روایت محمد بن مسلم تنها بر قاعده یقین حمل می شود.

(۲) احتمال دوم: در زمانی که شک حاصل نموده یقین او نسبت به شئی مورد نظر باقی می باشد یعنی شک و یقین در یک زمان جمع شده و متعلق شک و یقین از نظر زمان مختلف می باشد (اولاً به عدالت زید در روز جمعه یقین داشته و در حالی که یقین او باقی می باشد، نسبت به عدالت زید در روز شنبه شک حاصل نموده است) بنابراین احتمال روایت مذکور قاعده استصحاب را ثابت می نماید.

نظر بر این که هر دو احتمال در مورد روایت مساوی می باشد و روایت در هیچ یک از دو احتمال ظهور ندارد و لذا نه قاعده استصحاب و نه قاعده یقین از روایت استفاده نمی شود نه قم و نه کاشان رحمت به هردو نشان.

نتیجه: روایت مجمل است و نه دلیل برای استصحاب می باشد و نه مدرک برای قاعده یقین خواهد بود (و ان قال الشیخ الانصاری (ره) آنها...) مرحوم شیخ انصاری مدعی شده است که روایت در احتمال اول ظهور دارد و قاعده یقین از آن استفاده می شود و مرحوم آخوندی هر وی احتمال دوم را از روایت استظهار نموده

محمد بن مسلم عن ابي عبدالله عليه السلام، قال:
قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: «من كان على يقين فشك،
فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين».
وفي رواية أخرى عنه عليه السلام بهذا المضمون: «من كان على يقين فأصابه شك
فليمض على يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك».

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.
ولكن الذي نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة في
ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من اجل كلمة القضاء التي تدل على
الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد
منه قاعدة الاستصحاب، اذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد
زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقي الى

است که قاعده استصحاب ثابت می شود مرحوم مظفر استظهارات
هر دو بزرگوار را نمی پسندد و مصر است که روایت از جهت استفاده قاعده استصحاب
را از آن و یا استفاده قاعده یقین را از آن اجمال دارد.

(إِلَّا إِذَا جَوُزْنَا الْجَمْعَ فِي التَّعْبِيرِ بَيْنَ الْقَاعِدَتَيْنِ...) آری اگر جمع بین
هر دو قاعده را در تعبیر واحد تجویز نمائیم روایت از حالت اجمال مزبور بیرون
می آید یعنی قائل شویم که روایت مذکور در تعبیر واحد هر دو قاعده را حجت
نموده است و چنین روایت می گوید: یقین بما هو یقین چه در حین شک باقی
باشد و چه در حالت شک باقی نباشد نباید باشد که نقض گردد در این صورت روایت
محمد بن مسلم هم برای قاعده استصحاب مدرک است و هم حجیت قاعده یقین
را ثابت می نماید و روایت از این جهت اجمال و ابهامی نخواهد داشت.

وقیل: أنه لا يجوز الجمع في التعبير... ص ٦٩٧ س ٨

قیله ای فرموده است که با تعبیر واحدی دو تا قاعده را معرفی کردن استعمال لفظ
واحد در بیشتر از یک معنا لازم می آید و استعمال لفظ واحد در بیشتر از یک معنا محال
می باشد در این زمینه بحث مفیدی خواهد آمد.

زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس في الرواية ظهور في احدهما بالخصوص^(١)، وان قال الشيخ الانصاري: انها ظاهرة في وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرّب ان تكون دالة على قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخذ: انها ظاهرة في اختلاف زمان متعلقهما، فقرّب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقرّيات لما استظهره لا نراها ناهضة على مطلوبهما.

وعليه، فتكون الرواية مجملة من هذه الناحية، الا اذا جوّزنا الجمع في التعبير بين القاعدتين وحينئذ تدل عليهما معا، يعني انها تدل على ان اليقين بما هو يقين لا يجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو المجامع للشك او غير المجامع له، وقيل: انه لا يجوز الجمع في التعبير بين القاعدتين لانه يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتي ان شاء الله تعالى ما ينفع في المقام.

نعم يمكن دعوى ظهورها^(٢) في الاستصحاب بالخصوص، بان يقال - كما قرّبه

١- لا يخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبه لها، وهي ان تجرد كلمة اليقين والشك في الرواية من ذكر المتعلق يدل على وحدة المتعلق، يعني ان هذا التجرد يدل على ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأي شيء كان والشك بأي شيء كان لا يرتبط بالمتيقن. ولكن كونها دالة على وحدة المتعلق لا يجعلها ظاهرة في كونه واحدا في جميع الجهات حتى من جهة الزمان لتكون ظاهرة في قاعدة اليقين كما قيل.

٢- از طريق ديگري می توانیم ظهور روایت مورد بحث را در خصوص قاعده استصحاب ادعائمانیم وآن طریق آن است که فرمایش امام (ع) (فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ) باید بر یقین سابق خود باقی باشد (در اتحاد زمان نسبت و زمان جزئی ظهور دارد (زمان نسبت عبارت است از زمان حال که حکم وجوب «مضی» رابه یقین نسبت می دهد و زمان «جری» عبارت است از زمانی که یقین برای شخص حاصل شده است) جمله امام علیه السلام ظهور در آن دارد که زمان نسبت عین زمان جری می باشد یعنی در همین زمان حال که وجوب باقی ماندن را نسبت به یقین می دهد یقین باقی می باشد بنابراین در حالیکه آقای مکلف نسبت به شئی مورد نظر شک حاصل نموده است (یقین) هم دارد و اتحاد زمان یقین و شک و تعدد

بعض اساتذتنا :- ان الظاهر في كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجري، فقله **الشيخ** : «فليمض على يقينه» يكون ظاهراً في ان زمان نسبة وجوب المضي على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين في مورد محفوظ الى زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك الساري فيكون اليقين في ظرف وجوب العمل به معدوماً. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

۵- مکاتبه علی بن محمد القاسانی^(۱)

مشکوک و متیقن ثابت خواهد شد و روایت محمد بن مسلم تنها قاعده استصحاب را بیان می نماید.

(وَلَعَلَهُ مِنْ أَجْلِ هَذَا الظُّهُورِ...) ضمیر لعله ضمیرشان است یعنی شاید بخاطر همین ظهور (ظهور فلیمض علی یقینه) بر اینکه زمان نسبت عین زمان جزی می باشد و در حالت شک یقین هم باقی است. صاحب کفایه از روایت مذکور حجیت استصحاب را استظهار نموده است. **نتیجه:** روایت محمد بن مسلم به عنوان یکی از مدارک حجیت استصحاب مورد پذیرش می باشد.

۱- یکی از روایات مورد استدلال مکاتبه علی بن محمد بن کاشانی است که در باب علامت دخول شهر در کتاب وسائل نقل شده است.

مضمون روایت از این قرار است: در مدینه بودم برای امام (ع) نوشتم که در مورد «یوم الشک» (که آیا از ماه رمضان است و یا از ماه شعبان) چه باید بکنم روزه بگیرم یا نه؟ در جواب امام (ع) نوشت: یقین مدخول شک واقع نمی شود و با روعیت روزه بگیر و با روعیت افطار نما.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است: روایت مذکور ظاهرترین روایات باب قاعده استصحاب می باشد و وجه دلالت آن بر حجیت استصحاب آن است که در ذیل مکاتبه امام (ع) مسئله مورد سؤال را به این کیفیت تحدید نموده است که وجوب روزه در صورتی است که هلال رمضان روعیت گردد و جواز افطار در صورتی است که

هلال شوال رویت شود و از تحدید مزبور کاملاً معلوم می شود که یقین سابق بوسیله شک نقض پذیر نمی باشد یقین سابق مربوط به ماه شعبان است که اگر در مورد (یوم الشک) شک حاصل نماید که آیا یوم الشک جزء شعبان است و یا جزء رمضان ؟ باید به یقین سابق خود عمل نماید و روزه آن واجب نمی باشد و اگر در آخر رمضان شک نماید و آن روز را روزه بگیرد و به شک لاحق نباید اعتنا نماید.

وَقَدْ أُوْرِدَ عَلَيْهِ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ بِمَا مُحْصَلُهُ...

مرحوم صاحب کفایه هروی می فرماید: روایت مزبوره تنها در قاعده استصحاب اظهریت ندارد که ظهور هم نخواهد داشت چه آنکه ظهور روایت در استصحاب متوقف است بر اینکه مراد از یقین در (الیقین لا یدخله الشک...) یقین به عدم دخول رمضان (در فرض شک در یوم آخر شعبان) و یقین به عدم دخول شوال (در فرض شک در یوم آخر رمضان) باشد که در این صورت روایت مربوط به قاعده استصحاب می باشد به این کیفیت: که در روز آخر شعبان اگر شک نماید که آن روز جزء شعبان است و یا جزء رمضان یقین سابق (پیش از یوم الشک) یقین به عدم دخول رمضان داشته باشد شک لاحق نقض نمی شود و همچنین در روز آخر رمضان شک نموده که آیا جزء رمضان است و یا جزء شوال (پیش از آن روز یقین به عدم دخول شوال داشته) یقین سابق باشد شک لاحق نقض نخواهد شد.

و اما اگر مراد از یقین در (الیقین لا یدخله الشک) یقین به دخول رمضان باشد که بدون یقین به دخول رمضان صوم واجب نمی باشد و یا مراد از یقین یقین به دخول شوال باشد که بدون یقین بدخول شوال، افطار واجب و یا جائز نمی باشد در این صورت روایت ربطی به قاعده استصحاب ندارد چه آنکه یقین سابق و شک لاحق، در کار نمی باشد و معنای جمله مذکور در روایت (الیقین لا یدخله الشک) این می شود که حکم یقین بر (شک) مترتب نمی شود و زمانی روزه واجب می شود که یقین بدخول رمضان داشته باشد و اگر نسبت به دخول رمضان شک داشته باشد روزه واجب نخواهد شد و زمانی افطار واجب و یا جائز می شود که یقین به دخول شهر شوال داشته باشد و اگر نسبت به دخول شوال شک داشته باشد جواز و یا وجوب

افطار مترتب نخواهد شد و **عَقَبَهُ رَوَايَةُ** (صم لِلرَّءْوِيَةِ وَافْطِرٌ لِلرَّءْوِيَةِ). همان مطلب مذکور را تا بیدمی نماید یعنی مسئله وجوب صوم و وجوب افطار دائر مدار یقین خواهد بود که اگر یقین به دخول رمضان حاصل گردد روزه واجب است و اگر یقین بدخول شوال پیدا کرد افطار واجب می شود و الا اگر نسبت به دخول رمضان و دخول شوال شک داشته باشد وجوب صوم و وجوب افطار ثابت نخواهد شد.

و بر همین مضمون (معیار در وجوب صوم و وجوب افطار، حصول یقین به دخول رمضان و دخول شوال است) روایات زیادی دلالت دارند که سه تای از آنها را مرحوم مظفر متذکر شده است و نیاز به شرح و توضیح ندارند.

نتیجه: مکاتبه کاشانی، از نظر صاحب کفایه هر وی بیگانه از قاعده استصحاب است و از نظر شیخ انصاری (ره) اظهرُ الرِّوَايَاتِ در باب قاعده استصحاب می باشد و مرحوم مظفر بدون آنکه بین نظریات هر دو بزرگوار دوری نماید به تنهائقل هر دو نظریه اکتفا و به بحث راجع به مکاتبه مزبور نقطه پایان گذاشته است.

ولکن از باب اینکه میدان از جهت اظهار نظر خالی می باشد و از یک طرف همگان در اظهار نظر آزاد می باشند بنده (مؤلف) نظر خود را طبق بررسیهایی که انجام داده ام اظهار می نمایم: از نظر اظهریت مکاتبه مزبور اظهر الروایات نمی باشد چه آنکه اگر کاملاً دقت شود صحیحه ثلاثه زرارۀ نسبت به قاعده استصحاب ظهور بیشتری دارد و مکاتبه مذکور از نظر ظهور در قاعده استصحاب شاید بگرد صحیحه ثلاثه زرارۀ نرسد.

جملات صحیحه ثلاثه را اگر در کنار مکاتبه کاشانی قرار بدهیم معلوم می شود که روایات زرارۀ ظهور بیشتری خواهند داشت مثلاً در صحیحه شماره ۱ و ۲ و ۳ به ترتیب جملات ذیل آمده است (وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ وَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً. وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ). و در مکاتبه مورد بحث این جمله آمده اليقين لا يدخله الشك) انصافاً جملات ثلاثه روایات زرارۀ به مراتبی نسبت به جمله مذکور در مکاتبه نسبت به قاعده استصحاب اظهریت دارد.

وازشیخ بزرگوار (ره) عجیب است که مکاتبه مزبور را اظهر الروایات معرفی فرموده است و همچنین نظر مرحوم صاحب کفایه مبنی بر اینکه مکاتبه مورد بحث بیگانه واجنبی از قاعده استصحاب است ایضا قابل خدشه است چه آنکه مراد از (الیقین لا یدخله الشک) عدم ادخال شک را در یقین همان عدم نقض یقین به شک است و تعبیر لا ینقض الیقین بالشک در صحیحه ثلاثه زرارة و روایات دیگر زیاد آمده و کراراً یاد آور شدیم که مراد از «الف لام» الیقین جنس است یعنی جنس یقین بتوسط شک قابل نقض نمی باشد بنابراین اگر «الف لام» (الیقین لا یدخله الشک) در مکاتبه مذکور برای جنس باشد یقین مذکور اختصاص به یقین به دخول شهر رمضان و یا به دخول شهر شوال ندارد و بلکه همه یقین ها را شامل می شود و همه یقین ها به توسط شک قابل نقض نمی باشد در این صورت چه اشکالی دارد که از مکاتبه مورد بحث با توجه به روایات زرارة در باب استصحاب قاعده استصحاب ایضا استفاده شود. به این معنا که مکاتبه مزبور ناظر به استصحاب و عدم نقض یقین ربه شک در باب استصحاب خواهد بود و لذا از مرحوم صاحب کفایه عجیب است که مکاتبه علی بن محمد را اجنبی و بیگانه از قاعده استصحاب معرفی نموده است بنابراین مقدم مذکور موءلف حق دارد نسبت به هر دو نظریه شخصیت های اعظم: شیخ انصاری (ره) و صاحب کفایه هروی (ره) این بیت را زیر لب زمزمه نماید: نه به آن قد

رَسَاوَنَهْ بِهْ اَیْنِ خَمِّ خَمَكِیْ، نَهْ بِهْ اَنْ شَوْرِیْدَه شَوْرَوْنَهْ بِهْ اَیْنِ بِیْ نَمَكِیْ .
قَوْلُهُ مَدَى دَلَالَةِ الْاَخْبَارِ - اَنَّ تِلْكَ الْاَخْبَارُ الْعَامَّةُ... ص ۷۰۳ س آخر

تاکنون به پنج تاروایت برای اثبات حجیت استصحاب استدلال نمودیم و پنج تا خبر مذکور از مهمترین ادله استصحاب به شمار می آیند و اخبار مزبور بعنوان اخبار عامه مطرح می باشند عامه به این معنا که حجیت استصحاب رابطه مطلق به اثبات می رسانند و اما اخبار و روایات خاصه ای هم وجود دارد که در اثبات حجیت استصحاب اخبار عامه را تأیید می نمایند.

خاصه به این معنا که حجیت استصحاب را در مورد به خصوص ثابت می نماید از باب نمونه و انس پیدا کردن اذهان به اخبار خاصه یکی از آنها را مورد توجه

قال: كتبت اليه - وانا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟

قرار می دهیم تا مسئله اخبار خاصه بصورت یک ماجرای مبهم و مجمل باقی نماند. وَهِيَ رِوَايَةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ... روایت عبدالله بن سنان در مسائل الشیعه و در ابواب نجاسات ذکر شده است و عین روایت از این قرار است: (عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ سُئِلَ الْحَبَشِيُّ (ع) وَ أَنَا حَاضِرٌ: أَنِّي أُعِثِرُ الذَّمِّيَ ثَوْبِي وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ يَشْرَبُ الْخَمْرَ وَ يَا كُلَّ لَحْمِ الْخِنْزِيرِ فَيَرْدُهُ عَلَيَّ فَأَغْسِلُهُ قَبْلَ أَنْ أَصَلِّيَ فِيهِ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) صَلِّ فِيهِ وَ لَا تَغْسِلُهُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فَإِنَّكَ إِعْرَئُهُ آيَاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَلَمْ تَتَيَقَّنْ أَنَّهُ نَجَسٌ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيَقِّنَ أَنَّهُ نَجَسٌ.

از عبدالله بن سنان روایت شده است او گفته است که از ابی عبدالله (ع) سؤال شد و من در جلسه سؤال و جواب حاضر بودم (سؤال این چنین مطرح شد). سائل گفت: من لباسم را به یک نفر کافر ذمی عاریه می دهم و می دانم که او شراب خمر می کند و از لحم خنزیر زهر مار می نماید و پس از مدتی لباسم را به من برمی گرداند آیا پیش از آنکه با آن لباس نماز بخوانم آن را بشویم یا نه؟

در جواب فرمود: با آن لباس نماز بخوان و شستن آن از جهت آنکه در اختیار کافر ذمی بوده است لازم نمی باشد چه آنکه در موقعیکه لباس را به کافر ذمی عاریه دادی طاهر بود و یقین نداری که کافر ذمی آن را نجس کرده باشد.

بنابراین اگر با آن لباس نماز بگذاری اشکالی ندارد مگر زمانی که یقین حاصل نمائی که لباس را نجس نموده است.

دلالت روایت مزبور بر استحباب خیلی واضح و روشن است چه آنکه بخاطر یقین سابق به طهارت لباس امام علیه السلام دستوره طهارت لباس داده است یعنی پیش از عاریه دادن لباس نسبت به طهارت ثوب یقین داشته و بعد از عاریه دادن نسبت به طهارت آن شک دارد و یقین سابق با شک لاحق نقض نمی شود. بنابراین روایة عبدالله بن سنان بدون تردید حجیت استصحاب را ثابت می نماید منتهی روایت مذکور از روایات خاصه می باشد یعنی حجیت استصحاب را در خصوص باب طهارت ثابت می نماید.

فكتب: اليقين لا يدخله الشك. صم للرؤية وافطر للرؤية.

قال الشيخ الانصاري: «والانصاف ان هذه الرواية اظهرها في هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». وذكر في وجه دلالتها: «ان تفريع تحديد كل من الصوم والافطار على رؤية هلالى رمضان وشوال لا يستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أي مزاحما به».

وقد اورد عليه صاحب الكفاية بما محصله مع توضيح منا: إنا نمنع من ظهور هذه الرواية في الاستصحاب فضلا عن أظهريتها، نظرا الى ان دلالتها عليه تتوقف على ان يراد من اليقين اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الافطار. ومعنى انه لا يدخله الشك انه لا يعطى حكم اليقين للشك ولا ينزل منزلته، بل المدار في وجوب الصوم والافطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط في وجوبهما، أي ان الصوم والافطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: «صم للرؤية وافطر للرؤية» مؤكدا لاشتراط وجوب الصوم والافطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الاخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب ارادته من هذه الرواية ويؤكدده. ولا بأس في ذكر بعض هذه الاخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

(منها) قول ابي جعفر عليه السلام: «اذا رأيت الهلال فصوموا، واذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأي ولا بالتظني، ولكن بالرؤية».

(ومنها): صم للرؤية وافطر للرؤية. واياك والشك والظن. فان خفى عليكم فأتوا الشهر الاول ثلاثين.

(ومنها): صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

مدى دلالة الاخبار

ان تلك الاخبار العامة المتقدمة هي اهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك اخبار خاصة تؤيدها... ذكر بعضها الشيخ الانصاري، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهي رواية عبدالله بن سنان الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي وهو يعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير.

قال: فهل علي أن اغسله؟

فقال: لا! لانك أعرتة اياه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجسه.

قال الشيخ: «وفيها دلالة واضحة على ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها».

والمهم لنا ان نبحت الآن عن مدى دلالة تلكم الاخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة في الاستصحاب، فنقول: (۱)

۱- آنچه كه مهم است آن است كه بايد بررسی نمائیم اخبار ذآله بر حجيت استصحاب تاچه اندازه حجيت استصحاب رايه اثبات می‌رسانند آیا حجيت استصحاب رابطور مطلق ثابت می‌نمایند و یا آنكه حجيت استصحاب را در بعضی از موارد آن ثابت خواهند كرد به عبارت دیگر راجع به حجيت استصحاب ۱۱ قول نقل كردیم و اكثر اقوال تفصیلاتی است كه در مورد استصحاب مطرح شده است از اخبار ذآله کدام يك از اقوال و یا کدام يك از تفصیلات را می‌توانیم استفاده نماییم؟ و اینك اخبار ذآله بر حجيت استصحاب را از جهت مذکور مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهیم.

۱- التَّفْصِيلُ بَيْنَ الشُّبْهَةِ الْحُكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ...

مثال شبهه حكمیه مثلاً بوجوب صلوة جمعه در زمان حضور یقین داشته وهم اکنون نسبت به وجوب آن در زمان غیبت شك دارد و مثال شبهه موضوعیه مثلاً به عدالت زید در هفته گذشته یقین داشته وهم اکنون نسبت به عدالت زید در هفته لاحق، شك دارد.

اخباریهادر خصوص شبهات موضوعیه استصحاب را معتبر می‌دانند و در شبهات حكمیه مطلقاً (چه شك در مقتضی و رافع باشد و چه در غیر آن) اعتبار استصحاب

را منکر شده اند و معتقدند که علی القاعده در شبهات حکمیّه باید به قاعده احتیاط رجوع شود بعضی از اخباریها برای تفصیل مزبور علت و دلیل ذکر نموده اند که قدر متیقّن در اخبار دالّه بر استصحاب استصحاب شبهات موضوعیه می باشد و اخبار استصحاب نسبت به شبهات حکمیّه اطلاق و شمول ندارند.

و مخصوصاً بعضی از اخبار دالّه بر استصحاب در خصوص شبهات موضوعیه وارد شده اند بنابراین اخبار دالّه بر اعتبار استصحاب بخاطر عدم اطلاق و شمول توان و قدرت معارضه با ادله احتیاط را ندارند و با ادله احتیاط ثابت می شود که در شبهات حکمیّه باید به قاعده احتیاط رجوع شود و استصحاب جای پای در شبهات حکمیّه ندارد و از اعتبار و حجّیت ساقط خواهد بود.

وَلَكِنَّ الْإِنْصَافَ... انصاف و حق مطلب آن است که اخبار و روایات استصحاب از نظر شمول و اطلاق باندازه ای قدرتمند و قوی می باشند که در شبهات حکمیّه ایضاً ظهور دارند و مخصوصاً اکثر آنها در مورد تعلیل وارد شده اند یعنی در اکثر آنها حکم به مَضَى یقین سابق به خود یقین من حیث هو هو، تعلیق شده است چنانچه در صحیح شماره از رارة حکم به بقاء وضوء به نفس (یقین) تعلیق شده بود در آنجا که امام فرمود بایک جُزْء و دو جُزْء وضوی آن شخص باطل نمی شود (فَلَأَنَّهُ عَلَى یَقِینٍ مِنْ وَضُوئِهِ...) که بقاء وضوء را به یقین سابق تعلیل فرمودند بنابراین اخبار و روایات استصحاب بخاطر آنکه علت عمل کردن بر متیقّن سابق را یقین سابق معرفی نموده اند لذا شبهات حکمیّه را ایضاً شامل می باشند و ثانیاً روایت محمد بن مسلم اطلاق دارد و در خصوص شبهه موضوعیه وارد نشده است (مَنْ كَانَ عَلَى یَقِینٍ فَشُكٌّ...) اختصاص به مورد خاصّی ندارد و همه موارد تحقق یقین را شامل خواهد شد.

نتیجه: حق مطلب آن است که ادله استصحاب شبهات حکمیّه و موضوعیه را شامل می شود و اخبار و روایات که عمده ترین ادله قاعده استصحاب می باشند نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند و ادله احتیاط (فَاخْتَطَّ لِیَدِیْنِکَ...) از نظر دلالت مورد مناقشه می باشند و توان و قدرت معارضه با ادله

۱- التفصیل بین الشبهة الحکمیة والموضوعیة:

ان المنسوب الى الاخباریین اعتبار الاستصحاب فی خصوص الشبهة الموضوعیة، وأما الشبهات الحکمیة مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع الى قاعدة الاحتیاط. وعلل ذلك بعضهم بان اخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا اطلاق يشمل الشبهة الحکمیة، لان القدر المتیقن منها خصوص الشبهة الموضوعیة، لاسیما ان بعضها وارد فی خصوصها، فلا تعارض ادلة الاحتیاط.

ولكن الانصاف ان لخبار الاستصحاب من قوة الاطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة فی شمولها للشبهة الحکمیة، ولاسیما ان اکثرها وارد مورد التعلیل وظاهرها تعلیق الحكم على یقین من جهة ما هو یقین، كما سبق بیان ذلك فی الصحیحة الاولى. فیکون شمولها للشبهة الحکمیة حینئذ من باب التمسك بالعللة المنصوصة. على ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد فی خصوص الشبهة الموضوعیة. فالحق شمول الاخبار للشبهتين.

واما ادلة الاحتیاط فقد تقدمت المناقشة فی ادلالها فلا تصلح لمعارضة ادلة الاستصحاب.

۲- التفصیل بین الشك فی المقتضى والرافع^(۲)

استصحاب را که نسبت به هر دو شبهه اطلاق و شمول دارند نخواهد داشت.

۱- قَوْلُهُ فَقَدْ تَقَدَّمَتِ الْمُنَاقَشَةُ...

ظاهراً منظور از تَقَدَّمَتِ الْمُنَاقَشَةُ مناقشاتی است که در بحث اصالة الاحتیاط مطرح شده و متأسفانه نوشته های استاد مظفر (ره) مربوط به سه اصل عملی (برائة احتیاط و تخیر) به چاپ نرسیده است.

۲- قول نهم در مورد استصحاب تفصیل بین شك در مقتضى و شك در رافع می باشد اولین کسی که تفصیل مزبور را مطرح نموده محقق حلی می باشد و پس از آن

هذا هو القول التاسع المتقدم، والاصل فيه المحقق الحلي، ثم المحقق الخونساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم، وقد دعمه جملة^(١) من تأخر عنه. وخالفهم في ذلك الشيخ الأخند فذهب إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً وهو الحق ولكن بطريقة أخرى غير التي سلكها الشيخ الأخند.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الاخبار عليه.

١- المقصود من المقتضى والمانع^(٢)

محقق خوانساري سنگ آن رابه سينه زده است و مرحوم شيخ انصاري تفصيل مذكور را مورد تأييد قرار داده و عده‌اي از متأخرين مرحوم شيخ راتقويت وكمك نموده و مرحوم صاحب كفاية باهمه قائلين به تفصيل مورد بحث، مخالفت نموده و استصحاب را در غير شك در مقتضى و رافع، ايضاً حجت و معتبر دانسته است. وَهُوَ الْحَقُّ... استاد مظفر از نظر اصل مدّعا با آخوند هيروى هم عقیده است ولكن از نظر دليل با ایشان هم صدانمی باشد و لذا تفصيل مورد نظر از مهمترين اقوال است و در عصر ما صحنه و ميدان نبرد بين اعلام واقع شده و بدین لحاظ بادقت کافی تفصيل نامبرده را از دو جهت مورد بحث قرار می دهيم يکی از جهت اينکه مقصود از مقتضى و مانع چه چيز است و ديگر از جهت اينکه دلالت اخبار بر آن تا چه حدّ و اندازه خواهد بود.

١- يعنى مرحوم شيخ راتقويت وكمك نموده است.

٢- **شرح:** جهت اول بحث راجع به تفصيل بين شك در مقتضى و مانع مربوط به معنا و مفهوم مقتضى و مانع است شك در مقتضى يعنى چه؟ و شك در رافع چه معنائی دارد؟

استاد مظفر تصريحات مرحوم شيخ را در اين زمينه مورد توجه قرار می دهد و معنائی مقتضى و رافع را مشخص می نمايد.

و ما حصل سخن شيخ انصاري و مرحوم مظفر روى هم از اين قرار است: مراد از شك

درمقتضی یعنی شک درقابلیت واستعداد ذات مقتضی برای بقاوباقی ماندن مثلاً نزدیک غروب روزماه رمضان هواابری شده وکم کم شب ظلمانی دامن خودرادرسراسرگیتی می‌خواهدپهن نماید آقای روزه داردبقای نهار، شک داردیعنی شک داردکه نهار استعداد و قابلیت بقا را دارد یا خیر؟ و یا مثلاً در خیارغبن آقای مغبون در آنِ اوّل که متوجه غبن شده است باآنکه حق فسخ معامله راداشته است ولکن در آنِ اوّل فسخ نکرده ودر آنِ دوّم شک درمقتضی داردیعنی درقابلیت واستعدادحق فسخ شک داردکه آیا حق فسخ تا زمان بعدی باقی هست یا نه؟ بنابراین شک درمقتضی یعنی شک دراستعدادمقتضی برای باقی ماندن.

فَيَفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْمُقْتَضِي... باتوجه به معنای مذکور دو تا احتمال دیگر درمورد معنای شک درمقتضی محکوم به بطلان می‌شود:

(۱) مراد از مقتضی همان مصلحت و مفسده و ملاکات احکام باشد شک درمقتضی یعنی شک در مصلحت وجوب صلوة جمعه مثلاً شک دارد که آیا در زمان غیبت مصلحت وجوب صلوة جمعه باقی هست یا نه؟

(۲) مراد از مقتضی یعنی سبب حکم مثلاً عقد نکاح سبب زوجیت است و شک درمقتضی یعنی شک در عقد نکاح که آیا عقد نکاح دائمی بوده که باقی می‌باشد و یا موقت بوده که الآن باقی نمی‌باشد.

هر دو احتمال مزبور محکوم ببطلان است و بلکه مراد از شک درمقتضی یعنی شک در استعداد مستصحب که آیا ذات مستصحب استعداد باقی بودن را دارد یا نه؟ و شک در قابلیت و استعداد مستصحب برای باقی ماندن انگیزه‌های مختلفی دارد، گاهی سر منشأ شک در استعداد، از دلیل مستصحب سرچشمه می‌گیرد مثلاً شک در بقای حق فسخ در خیار غبن گاهی از جهت دلالت دلیل است که دلیل دال بر حق فسخ باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ در آنِ دوّم شک حاصل شود و یا از جهت امر خارجی می‌باشد مثلاً دلیل دیگری باعث شده است که در مورد بقای حق فسخ شک حاصل گردد.

کوتاه سخن: مسئله شک در قابلیت مستصحب بحسب اختلاف احوالات آن،

مختلف می باشد.

والتعبيرُ عَنِ الشَّكِّ... از بیان مذکور و مشخص شدن معنای شک در مقتضی معلوم می شود که تعبیر به شک در مقتضی تسامح دارد باید به شک در قابلیت مقتضی تعبیر می شود و یا به شک فی اقتضائه للبقاء، تعبیر می گردید و همان تعبیر به شک فی الْمُقتضی باعث شده که بعضی ها از حقیقت به دور و زده افسانه زدند و در مورد معنای شک در مقتضی دچار وهم و لذا احتمالات مزبور را مطرح نموده اند.

أَمَّا الشَّكُّ فِي الرَّافِعِ... مراد از شک در رافع یعنی شک در طُر و عُروض رافع و چیزی که مستصحب را بعد از داشتن استعداد بقارفع می نماید مثلاً راجع به بقا و قابلیت عدالت برای باقی ماندن شک ندارد منتهی راجع به رافع که ارتکاب معصیت، رافع و برطرف کننده عدالت است شک دارد. از مجموع سخنان شیخ انصاری در جمله از موارد این چنین استفاده می شود که شک در رافع دو قسم مهم و اصلی دارد: ۱- شک در وجود رافع، ۲- شک در رافعیّت موجود. این قسم دوم به نوبه خود دارای سه قسم می باشد که همه آنها را با ذکر مثال بیان خواهیم نمود.

مرحوم محقق سبزواری حجّیت استصحاب را در قسم دوم با اقسام ثلاثه آن منکر شده است و فرمایش محقق سبزواری قول دهم از اقوال مذکور در سابق را بوجود می آورد.

اقسام شک در رافع از قرار ذیل است: ۱- شک در وجود رافع (که قسم اول از دو قسم رئیسی و اصلی بود) مثلاً آقای مکلف می داند که (بول) باعث رفع و نقض وضوء، می شود ولیکن بعد از یقین به وضو شک در وجود رافع دارد یعنی در وجود بول، شک حاصل نموده است که آیا خروج بول محقق شده است یا خیر؟

پس قسم اول شک در رافع که همان شک در وجود رافع باشد مشخص گردید و تنها دارای یک صورت می باشد. (نکته قابل توجه) مرحوم شیخ فرموده است شک در وجود رافع منحصر در شبهه موضوعیه می باشد و در شبهه حکمیه جناب حضرت شک در وجود رافع مصداق ندارد و در شبهات حکمیه در همه ابواب

فقه نمی‌توانیم مصداقی برای (شک در وجود رافع) پیدا نماییم.

ممکن است کسی ندای اعترض یعترض اعتراضاً را سربده و با صدای بلند و رسا فریاد بزند که در مسئله نسخ حکم شرعی جناب حضرت (شک در وجود رافع) مصداق خواهد داشت.

از ناحیه مرحوم شیخ انصاری در مقابل اعتراض مزبور باید چنین پاسخ بدهیم: در مورد مسئله نسخ حکم (مثلاً شک داریم که حکم وجوب صلوٰه جمعه در زمان غیبت نسخ شده است یا خیر؟) اجماع مسلمین محقق است که نسخ حکم جائز و صحیح نمی‌باشد مگر در صورتی که دلیل قطعی و جزمی بر نسخ داشته باشیم که درج اول شرح فارسی بر اصول فقه راجع به نسخ و تحقق آن بحث نمودیم بنابراین اگر در مورد نسخ حکمی از احکام شک داشته باشیم اصالة عدم نسخ به پشتیبانی اجماع مسلمین جاری می‌شود و عدم نسخ را ثابت خواهد نمود و اعتبار و حجیت اصالة عدم نسخ ربطی به استصحاب ندارد و بلکه با دلیل اجماع مسلمین حجیت و اعتبار دارد بنابراین شک در وجود رافع فقط در شبهات موضوعیه جای پادارد و در شبهات حکمیه به هیچ وجه محلی از اعراب نخواهد داشت و مسئله نسخ از محوطه قاعده استصحاب بیرون است و ربطی به عالم استصحاب ندارد.

۲- الشَّكُّ فِي رَافِعِيَّةِ الْمَوْجُود... شک در رافعیت موجود قسم دوم از دو قسم رئیسی و اصلی شک در رافع است و این قسم دوم (شک در رافعیت موجود) مقسم است و دارای سه قسم می‌باشد و مرحوم سبزواری حجیت استصحاب را در همه اقسام ثلاثه منکر شده است هر یک از اقسام را با ذکر مثال مورد توجه قرار می‌دهیم.

قسم اول: (الاولی - فَمَا إِذَا كَانَ الشَّكُّ...) شک در رافعیت موجود از اینجاست که چشمه گرفته است که آیا شئی موجود چیزی است که رافع مستصحب می‌باشد و یا چیزی است که رافع مستصحب نمی‌باشد مثلاً یقین دارد که در روز جمعه در زمان غیبت امام (ع) نمازی بر او واجب است و نمی‌داند که اشتغال ذمه‌اش به صلوٰه ظهر است و یا به صلوٰه جمعه می‌باشد و نماز ظهر را انجام می‌دهد و شک دارد که آیا نماز ظهری را که انجام داده (شئی موجود) رافع و برطرف

کننده اشتغال ذمه می باشد یا خیر؟

بنابراین مستصحب همان بقا اشتغال ذمه است و شئی موجود صلوٰه ظهر است که در رافعیّت شئی موجود شک دارد آیا صلوٰه ظهر رافع اشتغال ذمه می باشد اگر استصحاب در مورد مذکور اعتبار داشته باشد، بقای مستصحب (اشتغال ذمه) استصحاب می شود و شغل ذمه مکلف نسبت به تکلیف ثابت خواهد شد و جهت تحصیل برائۀ یقینی ذمه، باید نماز جمعه را برپا بدارد.

قسم دوم: (الثانی - فیما اذا کان الشک من اجل...) قسم دوم شک در رافعیّت موجود آن است که نسبت به صفت شئی موجود شک دارد یعنی نمی داند که آیا شئی موجود متّصف به صفت رافعیّت بعنوان مستقل می باشد یا خیر؟

مثلاً یقین به طهارت داشته و از او مایعی بنام (مذی) خارج شده است و کاملاً می داند که (مذی) غیر از (بول) است و می داند که بول ناقض وضو می باشد و منتهی در رافعیّت مذی شک دارد که آیا مذی از نظر شریعت اسلام متّصف به صفت رافعیّت بطور مستقل و جدای از بول می باشد یا خیر؟

در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت، استصحاب می شود و شک در رافعیّت مذی بدور افکنده می شود و مسئله طهارت با ثبات خواهد رسید.
(قوله کالمذی المشکوک...)

مذی به فتح میم و سکون (ذال) بمعنای آبی که از روزنه حوض بیرون می شود و مراد از (مذی) در مانحن فیه آبی است که از روزنه آلت تناسلی مرده ها خارج می شود و غیر از بول و منی می باشد و در مقابل مذی و ذی است که عبارت از آبی است که از مرده ها بعد از بول خارج می شود و خروج آن بصورت جریان است یعنی شبیه نخ می باشد.

قسم سوم: (الثالث - فیما اذا کان الشک...) قسم سوم که دارای دو شق می باشد: شقّ اول: آن است که نسبت به صفت شئی موجود جهل دارد و نمیداند که آیا شئی موجود مصداق برای (رافع معلوم المفهوم) می باشد یا خیر؟ مثلاً نسبت به مفهوم (بول) آشنا می باشد و می داند که بول رافع وضو می باشد و همچنین نسبت به

ونحیل ذلك الى تصريح الشيخ نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل

مفهوم ومعنای مَذَى آشنایی دارد و توجه دارد که مَذَى ناقض وضو نخواهد بود و لکن نسبت به رطوبتی که از او خارج شده است شک دارد که آیا مصداق بول است و یا از مصداق مَذَى می باشد. مستصحب (طهارة) است و شئی موجود، رطوبت خارج شده از مکلف می باشد اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارة استصحاب می شود، و شک لاحق (شک در رافعیت موجود) فدای سر (یقین به طهارت) خواهد شد.

شَقُّ دَوْمِ قِسْمِ سَوْمِ آن است که نسبت به شئی موجود از جهت اینکه آیا شئی موجود مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم می باشد و یا مصداق چیزی است که رافعیت آن معلوم نمی باشد؟ مثلاً راجع به نوم ناقض وضو، جهل دارد که آیا نوم ناقض آن نومی است که در ضمن آن چشم هم باید خواب باشد و یا نوم ناقض وضو، نومی است که در ضمن آن باید گوش خواب باشد و راجع به نومی را که مکلف انجام داده شک دارد که آیا بر سمع و بصر هر دو غلبه داشته و یا آنکه تنها بر چشم غلبه داشته است بنابراین مستصحب طهارة است و شک لاحق مربوط به رافعیت موجود می باشد یعنی شک حاصل نموده که آیا نوم حادث بحدّی شدید بوده است که چشم و گوش را از کار انداخته است و یا تنها گوش را از کار انداخته است و از طرف دیگر نسبت به مفهوم ناقض جاهل می باشد و نمی داند نوم ناقض نومی است که بر چشم و گوش هر دو غلبه پیدا کند و یا نومی است که تنها گوش را از کار بیاندازد. در این فرض اگر استصحاب معتبر باشد بقای طهارت ثابت خواهد شد.

نتیجه: شک در رافع دارای ۴ قسم شد ۱- شک در وجود رافع ۲- شک در رافعیت موجود که دارای سه قسم بود. مرحوم شیخ انصاری در مورد چهار قسم مذکور استصحاب را حجت می داند و استصحاب را در شک در مقتضی حجت نمیداند.

و محقق سبزواری در قسم اوّل (شک در وجود رافع) با شیخ انصاری هم عقیده می باشد و در سه قسم دیگر برای قاعده استصحاب اعتبار و ارزشی قائل نمی باشد

والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول».

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى - كما قد ينصرف ذلك من اطلاق كلمة المقتضى - مقتضى الحكم اي الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشيء في باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعي، مثل أن يقال: ان الوضوء مقتضى للطهارة وعقد النكاح مقتضى للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب في ذاته للبقاء وقابليته له من أية جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل او من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرح بذلك الشيخ.

والتعير عن الشك في القابلية بالشك في المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الایهام. وينبغي ان يعبر عنه بالشك في اقتضائه للبقاء لا الشك في المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالامر سهل.

واما الشك في الرافع، فعلى هذا يكون المقصود منه الشك في طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ، وذكر انه على اقسام. والمتحصل من مجموع كلامه في جملة مقامات انه ينقسم الى قسمين رئيسين: الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الوجود. وهذا القسم الثاني انكر المحقق السبزواري حجية الاستصحاب فيه باقسامه الثلاثة الاتية وهو القول العاشر في تعداد الاقوال. ونحن نذكر هذه الاقسام لتوضيح مقصود الشيخ.

١- (الشك في وجود الرافع). ومثل له بالشك في حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو لا يعني به الا الشك في الشبهة الموضوعية خاصة، واما ما كان في الشبهة الحكمية فلا يعمه كلامه، لان الشك في وجود الرافع فيها ينحصر عنده في الشك في النسخ خاصة لانه لا معنى لرفع الحكم الانسخه. واجراء الاستصحاب في عدم النسخ - كما قال - اجماعي بل ضروري. والسرف في ذلك ما تقدم في مباحث النسخ في الجزء الثالث من ان اجماع المسلمين قائم على انه لا يصح النسخ الا بدليل قطعي، فمع الشك لا بد أن يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أي ان الاصل عدم

النسخ لاجل هذا الاجماع، لا لاجل حجية الاستصحاب.

٢- (الشك في رافعية الوجود). وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك في كونه رافعاً للحكم. وهو على اقسام ثلاثة:

(الاول)- فيما اذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الوجود رافعاً له وبين ما لا يكون. ومثل له بما اذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، في ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم أنها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فاذا صلى الظهر مثلاً فإنه يتردد أمره لا محالة في أن هذه الصلاة الموجودة التي وقعت منه هل هي رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة.

(الثاني)- فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في كونه رافعاً مستقلاً في الشرع، كالمذي المشكوك في كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

(الثالث)- فيما اذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الوجود في كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به في كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الاول الشك في الرطوبة الخارجة في كونها بولاً، أو مغياً مع معلومية مفهوم البول والمذي وحكمهما. ومثال الثاني الشك في النوم الحادث في كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض في أنه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأي الشيخ أن الاستصحاب يجري في جميع هذه الاقسام، سواء كان شكاً في وجود الرافع أو في رافعية الوجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزواري إذا اعتبر الاستصحاب في الشك في وجود الرافع فقط دون الشك في رافعية الوجود كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

۲- مدی دلالة الاخبار علی هذا التفصیل (۱)

۱- یکی از اقوال مربوط به حجیت استصحاب قول به تفصیل بین شک در مقتضی و رافع بود قرار شد که راجع به این تفصیل از دو جهت بحث نمایم جهت اول مربوط به معنای دوواژه (شک در مقتضی و شک در رافع) بود که به انجام رسید جهت دوم مربوط به آن است که اخبار و روایات باب استصحاب تاجه حدّ و اندازه‌ای بر تفصیل مزبور دلالت می‌نمایند؟ مرحوم شیخ انصاری با تحلیل و بررسی قابل توجهی نسبت به کلمه نقض ماجرای تفصیل مذکور را از اخبار استفاده می‌نماید: و ما حصل فرمایش شیخ از قرار ذیل می‌باشد.

معنای لغوی و حقیقی نقض بر طرف ساختن هیئت متصله و باز نمودن طناب است مثلاً می‌گویند حبل را نقض نمود یعنی هیئت اتصال طناب را بر طرف ساخت قبل از آنکه اتصال داشت و حالا حالت اتصالش از بین رفته است و از هم جدا شده است بدون شک در روایات و اخبار مراد از نقض یقین بالشک معنای حقیقی و لغوی آن نمی‌باشد چه آنکه مسئله (نقض) و به هم زدن هیئت اتصالیه در اشیاء و امور حسی و باصطلاح (مُشْت پُر کُن) می‌باشند نسبت به اشیاء و اموریکه مُشْت پُر کُن نمی‌باشند و در روایات مراد از نقض یعنی نسبت به یقین شک عارض شده است و یقین دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد و همچنین متعلق یقین (حیاء و طهارة و وجوب و غیر ذلک) ایضاً دارای هیئت اتصالیه نمی‌باشد.

بنابراین مراد از نقض در روایات معنای مجازی آن باید باشد و در مورد استعمال لفظ نقض در اخبار و روایات دو تا معنای مجازی قابل تصویری باشد: ۱- نقض یقین یعنی دست برداشتن از یقین و عمل نکردن به یقین و ترتیب اثر ندادن به یقین بنابراین معنای نقض عام است و همه یقین‌ها را شامل می‌شود به این معنا که رفع ید از یقین چه بخاطر عدم مقتضی باشد مثلاً عمل نکردن به یقین سابق (که نسبت به حق فسخ داشت) بخاطر آن است که حق فسخ استعداد بقا و استمرار را نداشته است که شک در مقتضی خواهد بود و یا بخاطر رافع و مانع باشد که شک در رافع خواهد بود.

بالآخره معنای مجازی اول نقض شک در مقتضی و رافع را شامل می‌شود.

۲- معنای مجازی دوم نقض آن است که مراد از نقض در روایات یعنی از شئی ثابت

و مستمر و یاثبات و دوام رفع ید بشود شئی یکه استعداد و قابلیت باقی ماندن را داشته باشد نقض شود و طبق آن عمل نشود و ترتیب اثر نسبت به آن داده نشود.

بنابر این نقض در روایات و اخبار می تواند یکی از دو معنای مجازی را داشته باشد و آنچه که مسلم و محرز است و با اصطلاح *لَمْ يَذَرَّ شَيْئاً* نمی رود، این است که معنای مجازی دوم اقرب و نزدیک تر، به معنای حقیقی نقض می باشد معنای حقیقی نقض (به هم زدن هیئت اتصالیه بود) و نزدیک به این معنا همان معنایی است که از نقض رفع ید از امر ثبات و قابلیت دار برای باقی ماندن، اراده شود و *حِينَئِذٍ...*

مسئله نقض در روایات به آن صورتی اختصاص پیدا می کند که متعلق نقض شأنیت استمرار و ثبات را داشته باشد و معنای مجازی دوم را بدون شک باید در موارد شک در رافع جستجو نمائیم و در مسئله شک در رافع پیدا خواهد شد.

و الظاهرُ رُجْحَانِ هَذَا الْمَعْنَى الثَّانِي عَلَى الْأَوَّلِ...

قاعده کلی و مورد قبول همگان این است که فعل کار خاص متعلق خود را اگر عام باشد تخصیص می زند مثلاً قائلی می گوید: (لَا تُضْرِبُ أَحَدًا) ضرب (زدن و کتک کاری) فعل خاص می باشد و متعلق آن که *أَحَدًا* می باشد عام است و مرده و زنده را شامل می شود فعل مذکور باعث تخصیص متعلق خود خواهد شد که مراد از *أَحَدًا* زنده ها هستند نه مرده ها.

در مانحن فیه متعلق نقض یقین است و یقین همه یقین ها را شامل می شود و لکن فعل خاص (نقض و رفع ید و ترک عمل و...) متعلق خود را تخصیص می زند که مراد از شئی منقوض شئی ای است که دارای ثبات و استمرار و بقا می باشد.

نتیجه به مقتضای معنای مجازی کلمه نقض اخبار و روایات باب استصحاب تنها در شک در رافع اعتبار و حجیت استصحاب را ثابت می نماید.

و هَذِهِ خُلَاصَةُ مَا أَفَادَهُ الشَّيْخُ وَقَدْ وَقَعَتْ فِيهِ عِدَّةُ مُنَاقَشَاتٍ نَذَكُرُ أَهْمُهَا... ص ۷۲۵. ص ۲۲

مناقشه اول ۱- (المناقشة الاولى) بعضی از آقایان بر استدلال شیخ به این کیفیت مناقشه نموده است که نقض در مقابل (ابرام) بمعنی محکم می باشد و نقض به

معنای افساد و سست کردن می باشد مثلاً (عقد مبرم) یعنی عقد محکم که «لَا مَنَاصَ مِنْهُ» بنای مبرم و حبل مبرم یعنی بنای محکم و طناب محکم. نقض عَقْد و نقض بناء و نقض حَبْل یعنی سُست کردن و افساد عقد و افساد بنا و افساد و سست کردن طناب.

بنابراین تفسیر نقض رابه رفع هیئت اتصالیه ناصحیح می باشد چه آنکه اگر نقض به معنی رفع اتصال باشد به حکم قاعده مقابله که در مقابل «رفع اتصال» «انفصال متصل» است معنای نقض باید انفصال متصل باشد و اراده انفصال متصل از کلمه نقض بدون شک دورتر از دور و بطور جدی خیلی بعید می باشد آیا هیچ کسی نقض العَهد و نقض العَقد رابه (انفصال متصل) معنی می نماید؟

اقول: لیسَ مِنَ الْبَعِيدِ اَنْ يُرِيدَ الشَّيْخُ... استاد مظفر از مرحوم شیخ دفاع می کند و می فرماید استبعاد و بعدی ندارد که مرحوم شیخ از اتصال در جمله رفع هیئت اتصالیه... معنای مقابل انحلال را علی نحو مسامحه اراده کرده باشد بنابراین رفع اتصال عبارت اخری «انفصال متصل» نمی باشد تا مناقشه اول وارد باشد و بلکه (رفع اتصال) عبارت اخری انحلال است و تفسیر کردن نقض العَهد و نقض العَقد رابه انحلال عهد و منحل ساختن عقد بعدی نخواهد داشت.

مناقشه دوم ۲- الْمُنَاقِشَةُ الثَّانِيَّةُ وَ هِيَ اَهَمُّ مُنَاقِشَةٍ... مناقشه دوم مهمترین مناقشات است و صحت و بطلان استدلال مبتنی بر آن می باشد یعنی اگر مناقشه شماره ۲ وارد باشد استدلال به اخبار برای اثبات تفصیل مزبور اساس و پایه خود را از دست داده و بکلی باطل گشته می شود و اگر مناقشه مذکور وارد نباشد استدلال به اخبار جهت اثبات تفصیل مورد نظر از اساس و پایه محکم و قوی برخوردار خواهد شد. حاصل مناقشه از این قرار است: استدلال شیخ اعظم (مبنی بر اینکه مراد از نقض نقض چیزی است که دارای ثبات و ابرام و بقامی باشد) متوقف بر آن است که مراد از نقض یقین نقض متیقن باشد یعنی از یقین همان متیقن سابق را اراده نمائیم (که از عبارات خود شیخ اراده متیقن را از یقین استفاده می شود) چه آنکه اگر مراد از یقین همان قطع و علم و خود یقین باشد (چنانچه

از ظاهر تعبیر به نقض یقین استفاده می شود که مراد از یقین خود یقین است (استدلال مزبور از اساس و پایه ویران می شود چه آنکه اگر مراد از یقین خود یقین باشد یقین بماه یقین دوام و ثبات دارد و نسبت نقض رابه یقین چه شک در مقتضی باشد و یا شک در رافع از صحت برخوردار می باشد و لازم نیست که در متعلق نقض دوام و ثبات را فرض نمائیم تا خصوص شک در رافع از اخبار استفاده شود.

در این صورت اسناد (نقض) رابه یقین هم باشد شک در مقتضی و هم باشد شک در رافع سازگاری خواهد داشت چه آنکه نقض یقین یعنی عمل نکردن و ترتیب اثر ندادن به آن و خود یقین شئی با دوام و ثبات است و اگر متعلق آن استعداد و قابلیت استحکام بقرار نداشته باشد هم اسناد نقض به یقین صحیح است و مراد از یقین متیقن و متعلق یقین نمی باشد که نیاز داشته باشیم برای اینکه برای منقوض دوام و استحکام فرض نمائیم و بگوییم که تنها مورد شک در رافع منظور روایات می باشد و نیازی به آن نداریم که در منقوض ابرام و ثبات را فرض نمائیم تا ثابت شود که اخبار و روایات اختصاص به شک در رافع دارد و مسئله قول به تفصیل از آنها باثبات برسد.

وَلَكِنْ لَا يَصَحُّ ارَادَةُ الْمُتَيَقِّنِ مِنَ الْيَقِينِ...

جهت توضیح مطلب ماجرای مناقشه رابه صورت سؤال و جواب در می آوریم تا اینجا را آقای مناقش ثابت کرده است دلالت شیخ مبتنی بر آن است که مراد از یقین (متیقن) باشد و اگر مراد از یقین نفس یقین باشد استدلال شیخ بی اساس خواهد بود و مدّعی او را ثابت نخواهد کرد (اعْتَرَضَ يَعْتَرِضُ اعْتِرَاضاً) به آقای مناقشه گرمی گوییم چه مانعی دارد که مراد از یقین همان متیقن باشد و استدلال شیخ درست از آب در می آید و قول به تفصیل از اخبار و روایات استفاده خواهد شد.

او در جواب خواهد گفت که اراده (متیقن) را از کلمه یقین صحیح نمی باشد چه آنکه اگر کلمه مستیقن از لفظ یقین در روایات مورد نظر اراده شود باید علی نحو مجاز باشد یعنی یا باید زیر بار مجازیت در کلمه برویم و از لفظ یقین مستیقن را اراده نماییم همان طوریکه از کلمه میزاب بنحو مجاز در جمله «جَرَى الْمِيزَابُ» آب را اراده می کنیم و یا آنکه بارسنگین مجازیت در حذف را بدوش بکشیم و بگوییم که در جمله

(لا ینقض الیقین بالشک) مضاف در تقدیر است و اصل جمله مذکور این چنین بوده است (لا ینقض المتیقن بالیقین بالشک) و یا (لا ینقض متعلق الیقین بالشک) وَ کِلَا الوجهَینِ یُعیدَانِ کُلَّ البَعد... هر دو وجه از مجازیت مجوز قانونی ندارد. اما مجازیت در کلمه یکی از شرایط مجازیت در کلمه وجود علاقه می باشد مثلاً در جمله (جَرَى الْمِیزَابُ) بین ناودان و آب علاقه مجاورت وجود دارد و اما بین یقین و متیقن (یقین علم و قطع صفتی است قائم به نفس مکلف متیقن مثلاً (عدالت زید) علاقه ای در کار نخواهد بود و اما تقدیر مضاف نیاز به قرینه لفظیه دارد که در مانحن فیه مفقود می باشد و اما در جمله (وَ أَسْئَلُ الْقَرْیَةَ) قرینه بر تقدیر مضاف (اهل) موجود است و آن این است که (قریه مورد سؤال واقع نخواهد شد).

نتیجه: مناقشه دوم اساس و بنیاد استدلال شیخ را درهم می کوبد و من اجل هَذَا اسْتَظْهَرَ الْمُحَقِّقُ الْآخُونَ...

برای خاطر همین مناقشه شماره ۲ مرحوم آخوند هروی از روایات و اخبار باب استصحاب استظهار نموده است که اخبار مورد نظر اختصاص به شک در رافع ندارد و بلکه هم شک در مقتضی و هم شک در رافع از روایات باب استصحاب استفاده خواهد شد.

اقول: ان البَحثَ عَنْ هَذَا الْمَوْضُوعِ بِجَمِیعِ اطْرَافِهِ... ص ۷۲۶، س آخر استاد مظفر می فرماید بحث از موضوع مورد نظر (استدلال شیخ و مناقشه شماره ۲ و...) من جمیع الجهات و از همه جوانب و نواحی آن و بررسی گفته های اساتید و بزرگان را در رابطه با آن کار مشکلی است و علاوه بر آن مسیری رعایت اختصار بیرون می نماید و بدین لحاظ جدی و سزاوار آن است که به ذکر خلاصه و ماحصل آنچه را که در مورد مسئله مورد بحث مطابق واقع و حق می پنداریم اکتفا نمائیم و حتی الامکان از یادآوری خصوصیات آرا و ممیزات اقوال صرف نظر نموده و خود را در زمره مجتنبین و اجتناب گران از بحث تفصیلی قرار بدهیم بنابراین جهت معرفی و بیان مختار خود به ذکر سه تا مطلب به عنوان مقدمه می پردازیم و از مقدمات ثلاثه نتیجه ای را بدست آورده و مختار و قول منتخب

خود را عرضه خواهیم داشت .

مقدمه اولی وَهِيَ أَوَّلًا أَنَّهُ لَا شَكَّ فِي أَنَّ النِّقْضَ الْمَنْهَى عَنْهُ...

ماحصل مقدمه اولی آن است که بدون شک و تردید مراد از نقض یقین که در روایات مورد نهی واقع شده است همان نقض خود یقین است چه آنکه روایات و اخبار ظهور در آن دارد که یقین بماه یقین و بخاطر آنکه مورد وثوق است علت و انگیزه حکم به بقای یقین و حکم به عدم نقض یقین خواهد بود یعنی در اخبار استصحاب یقین در مقابل و رو در روی شک واقع شده است و شک بخاطر آنکه عین و هن و تزلزل و تردید است و محکوم به عدم اعتنا به آن شده است و یقین بماه یقین و به خاطر آنکه از وثاقت و اعتماد برخوردار است محکوم به عمل بر طبق آن و ترتیب اثر دادن به آن شده است و مخصوصاً در بعضی از روایات تعبیری لَا يَنْبَغِي آمده مثلاً در روایت صحیح شماره ۳ زراره (فَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) آمده و در روایات صحیح شماره ۱ زراره (فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وَصُوْتِهِ) بقای بر یقین و عمل بر طبق آن به سابقه وجود یقین تعلیل شده است و همچنین مقابله یقین با شک، همه دلیل بر آن است که مراد از عدم نقض عدم نقض یقین است نه عدم نقض متیقن .

نتیجه: ماحصل مقدمه اول این شد که سیاق و ظهور اخبار با این که مراد از یقین متیقن باشد بر نحو مجاز در حذف و یا بر نحو مجاز در کلمه سازگاری ندارد چه آنکه هر دو مجاز نیاز به علاقه و قرینه و مجوز دارد و در کلام مجوز وجود ندارد و خلاصه در ظاهر اخبار مراد از یقین لفظ متیقن باشد صحیح نیست یعنی از نظر ظاهر لفظی (علی وَجْهِ يَكُونُ اسْتِثْنَاءُ اللَّفْظِي) یعنی از نظر مقام اراده لفظی، و لذا مرحوم نائینی فرموده است خیلی بعید است که شیخ انصاری از مجاز مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف را اراده کرده باشد یعنی منظور شیخ انصاری از این که مراد از یقین علی نحو مجاز، متیقن است نه مجاز در کلمه را اراده کرده و نه مجاز در حذف را.

بلکه منظور شیخ از مجاز چیز دیگری است که در مقدمه دوم یاد آور می شویم. بنابراین مناقشه آقای معترض مورد تأیید واقع می شود و اراده متیقن را از لفظ یقین

خلاف ظاهر و خلاف سیاق کلام خواهد بود.

مقدمه دوم (ثانیاً) أَنَّهُ مِنَ الْمُسْلِمِ بِهِ عِنْدَ الْجَمِيعِ... ص ۲۲۷، س ۱۱۶

مقدمه دوم (که برضد مقدمه اولی است) آن است که نقض یقین که در اخبار مورد نهی واقع شده است حمل بر معنای حقیقی خود «نقض یقین ازین بردن یقین» نمی شود چه آنکه در مسئله مورد فرض مثلاً یقین به حیات زید در روز جمعه داشته و الآن نسبت به حیات زید در روز شنبه شک دارد بنا بر این یقین به حیات زید در روز شنبه بر اثر عروض شک منتقض شده است و یقین به حیات زید در روز شنبه در اختیار مکلف نمی باشد و لذا نهی از نقض یقین معنادار یعنی یقینی در کار نیست تا از نقض آن نهی شود و حینئذ... پس معنای نهی از نقض یقین این است که از نظر عمل به شک لاحق نباید اعتنا شود و الْبِنَاءُ عَلَيْهِ كَأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ... و بنا بر شک را آنچنان بگذارد که گویا شک وجود ندارد و آثار یقین را بار نماید و چنان عمل نماید که انگار یقین به حیات زید در روز شنبه دارد.

وَلَكِنْ لَا يَصِحُّ أَنْ يُقْصَدَ أَحْكَامُ الْيَقِينِ...

ولکن احکام یقین را نمی تواند بار کند چه آنکه احکام یقین با ازین رفتن یقین ازین رفته است و از نظر عمل یقین به حیات زید در روز جمعه نقض شده و احکام مترتب بر یقین با ازین رفتن یقین موضوع ندارد.

بنا بر این از یک طرف نقض یقین به معنای حقیقی خود قابل حمل نمی باشد و ثانیاً از نظر عمل بنا گذاشتن بر یقین و شک را به منزله عدم فرض کردن و احکام یقین را مترتب ساختن ایضاً معنا ندارد چه آنکه با رفتن یقین احکام او ایضاً از بین می رود و احکام یقین در فرض عدم یقین موضوع ندارد پس چه باید کرد؟

وَعَلَيْهِ فَالْمُرَادُ مِنَ الْأَحْكَامِ الْأَحْكَامُ الثَّابِتَةُ لِلْمُتَقِينِ...

بنا بر مطالب ماذکر چاره ای نداریم جز آنکه بگوییم مراد از نهی از نقض یقین و عمل کردن به یقین و مترتب نمودن احکام یقین همان احکام متیقن است احکامی که بتوسط تعلق یقین به متیقن برای متیقن ثابت شده است و این مطلب عبارت اخیری دستور دادن به عمل کردن طبق حالت سابقه می باشد که در آن لاحق طبق حالت

سابقه باید عمل بشود یعنی عملش در مقام شک عین عملی باشد که در حالت یقین داشتن داشته است.

اِذَا عَرِفْتَ ذَلِكَ... از نظر اصل مطلب که مراد از یقین همان متیقن است حرف مابا فرمایش شیخ انصاری یکی در آمد و لکن نزاع در این است که از تعبیر به نقض یقین چگونه و با چه توجیهی نقض متیقن و احکام متیقن را اراده نمائیم؟ چهار وجه قابل تصور است:

۱- مراد از یقین متیقن است علی نحو مجاز در کلمه مانند زید عدل که از کلمه عدل عادل اراده شده و از کلمه یقین در لای نقض یقین... متیقن اراده شده است.

۲- علی نحو مجاز در حذف باشد یعنی مراد از لای نقض یقین بالشک (لای نقض المتیقن یقین بالشک) می باشد.

۳- علی نحو مجاز در اسناد باشد مانند (جَرَى الْمِيزَابُ) که اسناد جریان باید به آب داده شود و مجازاً به میزاب داده شده است در مسئله (لای نقض یقین) در حقیقت اسناد نقض مربوط به متیقن است و بطور مجاز به یقین نسبت داده شده است.

۴- از نهی از نقض یقین کنایه لزوم عمل کردن به متیقن و اجرای احکام آن اراده شده است (یکی از موارد کنایه ذکر ملزوم و اراده لازم است مانند زید طویل النجاة) ملزوم طولانی بودن حمائل شمشیر است و از لازمه آن طولانی بودن قامت زید است در مانحن فیه از لازمه (عدم نقض یقین) عمل کردن بر طبق متیقن و مترتب کردن احکام متیقن می باشد (لای نقض یقین بالشک) ذکر ملزوم (عدم نقض یقین) و اراده لازم عمل کردن بر طبق متعلق یقین و مترتب نمودن احکام متیقن شده است.

وَقَدْ عَرِفْتَ فِي الْمُقَدِّمَةِ الْأُولَى... از مقدمه اولی معلوم شد که مجازیت در کلمه و حذف بعید است و خلاف ظهور سیاق روایات و اخبار می باشد یعنی اراده متیقن را از لفظ یقین علی نحو مجاز در کلمه و یا در تقدیر گرفتن لفظ متیقن علی نحو مجاز در حذف با ظاهر و سیاق اخبار و روایات سازگاری ندارد.

بنابراین امر دائر است بین وجه سوّم و چهارم واقرب الوجوه وجه چهارم می باشد. جهت توضیح عبارت کتاب و مشخص شدن وجه چهارم واقربیت آن و هم چنین جهت فرق بین نظر شیخ و نظر استاد مظفر در مورد اراده مستیقن را از یقین و همچنین جهت روشن شدن اراده جدی و استعمالی کنایه را باید تعریف و فرق آن را با مجازی بیان نمائیم.

در صفحه ۳۲۲ کتاب مطول کنایه را این چنین تعریف کرده است (الکِنَايَةُ لَفْظٌ أُرِيدَ بِهِ لَازِمٌ مَعْنَاهُ مَعَ جَوَازِ ارَادَتِهِ مَعَهُ) یعنی کنایه لفظی است که از آن لفظ لازم معنی حقیقی آن اراده شود جایز باشد که از آن لفظ، معنای حقیقی و هم معنای کنائی اراده شود بنابراین در کنایه گاهی از لفظ تنها معنای کنایی اراده می شود مثلاً در مورد کسی که فاقد نجات حمائل شمشیری می باشد می گوئیم (فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ) که از لفظ (طویل النجاد) تنها لازم معنای حقیقی آن که طول قامت باشد، اراده شده است و گاهی از لفظ معنای حقیقی ملزوم و هم معنای کنایی لازم با هم اراده می شود مثلاً در مورد کسی که شمشیر و حمائل شمشیر دارد می گوئیم (فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ) که معنای حقیقی (طولانی بودن حمائل) و معنای کنایی (طولانی بودن قامت) هر دو اراده شده است در صورت دوّم اقای متکلم یک اراده جدی دارد که طولانی بودن قامت را فهمانده است و یک اراده استعمالی دارد که از لفظ طویل النجاد طولانی بودن حمائل را اراده کرده و لفظ مزبور را در آن استعمال کرده است.

نکته دیگر در مورد کنایه: آن است که از نظر بلاغت کنایه بلیغ تر و رساتر می باشد به این معنا که با کنایه در عین تفهیم مقصود علت و دلیل آن ایضاً یاد آور شده مثلاً در مثال (فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ) مقصود فهماندن طولانی بودن قامت است و در عین حال دلیل آن را ذکر نموده است یعنی طولانی بودن حمائل شمشیر فلان شخص علت و دلیل است برای طولانی بودن قامت او، بنابراین کنایه از جهت مذکور بلاغت بیشتری دارد.

نکته دیگر فرق بین کنایه و مجاز آن است که در مجاز قرینه صارفه لازم است و هیچ وقت از لفظ معنای حقیقی و مجازی با هم اراده نخواهد شد.

قال الشيخ الاعظم: «ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل. والاقرب اليه على تقدير مجازيته هو رفع الامر الثابت» الى ان قال: «فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

پس از توجه به مطالب مذکور می رویم به سراغ فرمایش استاد مظفر او چنین می فرماید: در جمله (لَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ) دو تا اراده موجود است یکی اراده استعمالی که نقض یقین در معنای حقیقی خود (نقض یقین)، استعمال شده است و همانطوریکه در مقدمه اولی ثابت نمودیم اراده متیقن را از لفظ یقین خلاف ظاهر است بنابراین اراده استعمالی لفظ یقین در خود یقین استعمال شده و دیگر اراده جدی که از نهی از نقض یقین بطور کنایه معنای کنایی آن و لازم آن اراده شده و آن معنای کنایی عبارت است از عمل بر طبق متیقن و احکام متیقن را مترتب ساختن بنابراین در عین اینکه از نظر استعمال لفظ یقین در معنای خود استعمال شده و لکن از نظر اراده جدی از لفظ لا ینقض الیقین بالشک معنای کنایی آن که عمل بر طبق متیقن باشد اراده شده است و در کنایه گفتیم که هم معنای حقیقی و هم معنای کنایی هر دو اراده می شود.

و در تعبیر نهی از نقض یقین و اراده نمودن لزوم عمل بر طبق متیقن بطور کنایه بلاغت هم وجود دارد و آن این است که بعلت حکم به لزوم عمل بر طبق متیقن اشاره شده است و آن علت عبارت از این است که نقض یقین رابه وسیله شک جائز نمی باشد.

نتیجه: مرحوم شیخ می فرماید: مراد از یقین متیقن است و استاد مظفر ایضاً همین حرف را می زند و لکن استاد مظفر از طریق کنایه و از طریق اراده جدی مطلب را ثابت می کند و مرحوم شیخ از طریق مجاز در کلمه و یا مجاز در حذف و... فرق بین گفته شیخ و استاد مظفر آن است که شیخ می گوید از لفظ یقین متیقن اراده شده است ولی استاد مظفر می گوید لفظ یقین در معنای خود استعمال شده است منتهی از معنای حقیقی آن که مستعمل فيه می باشد معنای کنایی که لازم باشد اراده شده است و لذا استاد مظفر خلاف ظاهر اخبار و روایات را که در مقدمه اولی بررسی نمود مرتکب نشده است و لکن بنابر فرمایش شیخ ارتکاب خلاف ظاهر انجام شده است.

وعليه، فلا يشمل اليقين المنهي عن نقضه بالشك في الاخبار اليقين اذا تعلق بأمر ليس من شأنه الاستمرار او المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده مع المحافظة على ألفاظه حد الامكان: ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيقي ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض في مواردھا طرؤ الشك في استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك في بقاءه واستمراره.

فيتعين ان يكون اسناد النقض الى اليقين على نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الامر بينهما، واذا تعددت المعاني المجازية فلا بد أن يحمل اللفظ على اقربها الى المعنى الحقيقي. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازي. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١- ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضي له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢- ان يراد منه رفع الامر الثابت بمرسوم رسمي

وهذا المعنى الثاني هو الاقرب الى المعنى الحقيقي، فهو الظاهر من اسناد النقض.

وحينئذ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثاني على الاول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه اذا كان متعلقه عاماً، كما في قول القائل: «لا تضرب احداً»، فان الضرب يكون قرينة على اختصاص متعلقه بالاحياء، ولا يكون عمومه للاموات قرينة على ارادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما افاده الشيخ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء الله تعالى:

١- (المناقشة الاولى) - ان النقض يقابل الابرام. والنقض - كما فسروه في اللغة

:- افساد ما أبرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، إذ إن مقابل الاتصال الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذ انفصال المتصل. وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد أن يريد الشيخ من الاتصال ما يقابل الانحلال وإن كان ذلك على نحو المسامحة منه في التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

٢- (المناقشة الثانية)، وهي أهم مناقشة عليها يبتني صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها:

إن هذا التوجيه من الشيخ للاستدلال يتوقف على التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبه عليه نفسه، لأنه لو كان النقض مستنداً إلى نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فإن اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه في ذاته استعداد البقاء، ضرورة أنه لا يحتاج فرض الأبرام في المنقوض إلى فرض أن يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً في نفسه حتى تختص حرمة النقض بالشك في الرافع.

ولكن لا يصح ارادة المتيقن من اليقين على وجه يكون الاسناد اللفظي إلى نفس المتيقن، لأنه إنما يصح ذلك إذا كان على نحو المجاز في الكلمة أو على نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتى يصح استعمال أحدهما مكان الآخر على نحو المجاز في الكلمة، بل ينبغي أن يعد ذلك من الأغلاط. وأما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فإن تقدير المحذوف يحتاج إلى قرينة لفظية مفقودة.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخذ عموم الأخبار لموردي الشك في المقتضي والرافع، لأن النقض إذا كان مستنداً إلى نفس اليقين فلا يحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلى فرض أن يكون المتيقن مما له استعداد للبقاء.

أقول: إن البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل في هذا

الشأن من اسأذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفي بذكر خلاصة ما نراه من الحق في المسألة متجنبين الاشارة الى خصوصيات الآراء والاقوال فيها حد الامكان.

وعليه فنقول: ينبغي تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهي:

(اولا)- انه لا شك في ان النقض المنهي عنه مسند الى اليقين في لفظ الاخبار، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هي المقتضية للتمسك به وعدم نقضه في قبال الشك الذي هو عين الوهن والتزلزل، لاسيما مع التعبير في بعضها بقوله عليه السلام: «لا ينبغي»، والتعليل في البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه»، ولا سيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

وعلى هذا يتضح جليا ان حمل اليقين على ارادة المتيقن على وجه يكون الاسناد اللفظي الى المتيقن بنحو المجاز في الكلمة او بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جدا فيتأيد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يريد الشيخ الاعظم من المجاز المجاز في الكلمة، وهو استبعاد في محله وابعده منه ارادة حذف المضاف.

(ثانيا)- انه من المسلم به عند الجميع الذي لا شك فيه ايضا ان النهي عن نقض اليقين في الاخبار ليس على حقيقته. والسرواضح، لان اليقين حسب الفرض منتقض فعلا بالشك فلا يقع تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

وحينئذ، فلا معنى للنهي عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملا والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب احكام اليقين عند الشك، ولكن لا يصح ان يقصد احكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع احكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً...

وعليه، فالمراد من الاحكام الاحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو

تعبير آخر عن الامر بالعمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق... بمعنى وجوب العمل في مقام الشك بمثل العمل في مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: اعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتني بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف على أي وجه يصح أن يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لا يخلو بحسب التصور عن أحد أمور أربعة:

- ١- ان يكون المراد من اليقين المتيقن على نحو المجاز في الكلمة.
 - ٢- ان يكون النقض أيضاً متعلقاً في لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن على حذف المضاف.
 - ٣- ان يكون النقض المنهي عنه مسنداً الى اليقين على نحو المجاز في الاسناد ويكون في الحقيقة مسنداً الى نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن او كون اليقين آلة وطريقاً الى المتيقن.
 - ٤- ان يكون النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن واجراء احكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشئ مقتض للعمل به، فحله يلزم رفع اليد عن ذلك الشئ او عن حكمه، اذ لا يبقى حينئذ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه، اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه.
- وقد عرفت في (المقدمة الاولى) وفي مناقشة الشيخ بعد ارادة الوجهين الاولين، فيدور الامر بين الثالث والرابع، والرابع هو الالوجه والاقترب، ولعله هو مراد الشيخ الاعظم، وان كان الذي يبدو من بعض تعبيراته ارادة الالوجه الاول الذي استبعد شيخنا المحقق النائيني ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. اما هو - اعني شيخنا النائيني - فلم يصرح بارادة أي من الوجهين الآخرين، والانسب في عبارة بعض المقررين لبحثه ارادة الالوجه الثالث اذ قال: «انه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن».

وعلى كل حال فالوجه الرابع اعني الاستعمال الكنائي اقرب الوجوه

وأولاهـا، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما إن فيه المحافظة على ظهور الاخبار وسياقها في اسناد النقض الى نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. وفي الكناية - كما هو المعروف - بيان المراد مع اقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصيلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين. (ثالثا) - بعد ما تقدم ينبغي ان نسأل عن المراد من النقض^(۱) في الاخبار هل

۱- در مقدمه سوم استاد مظفر همان مطلبی را که اشاره نمودیم ثابت می نماید که مراد از نقض یقین در اخبار و روایات از نظر اراده استعمالی همان معنای حقیقی آن می باشد یعنی نقض یقین در معنای حقیقی خود از بین بردن یقین استعمال شده ولكن مراد جدی معنای حقیقی نمی باشد چه آنکه یقینی در کار نیست تا نقض شود بلکه مراد از نقض یقین در مقام اراده جدی همان عمل کردن بر طبق متیقن است که معنای کنایی برای عدم نقض یقین می باشد.

در مسئله کنایه گاهی اراده معنای حقیقی محذور دارد مثلاً در مورد کسی که نه شمشیری دارد نه حمائل آن را اگر بگوید فلان طویل النجاد و مراد او طولانی بودن قامت شخص باشد هیچ اشکالی ندارد.

درمانحن فيه از لفظ لا ینقض یقین اگر معنای حقیقی آن در مقام اراده استعمالی اراده شود و در مقام اراده جدی عمل بر طبق متیقن اراده شود محذوری ندارد بنا بر این از یک طرف با استعمال لفظ یقین را در معنای حقیقی خود، از ارتکاب خلاف ظاهر اجتناب شده و از طرف دیگر با اراده معنای کنایی جلومحذور گرفته شده است و محذور این بود که یقینی در کار نمی باشد.

النتیجہ: اِنَّهُ إِذَا تَمَّتْ هَذِهِ الْمَقَدَّمَاتُ فَصَحَّ اسْنَادُ النَّقْضِ الْحَقِيقِيِّ... ص ۷۳۲ س ۸

استاد مظفر بعد از تقدیم مقدمات ثلاثه می خواهد زیر بنای استدلال شیخ (مبنی بر این که اخبار و روایات منحصر در شک در رافع است) را تخریب نماید.

و خلاصه سخن استاد مظفر از این قرار است: باتوجه به مقدمات ثلاثه اسناد نقض به معنای حقیقی آن رابه نفس یقین صحیح است یعنی مراد از نقض یقین نقض خودیقین است و گرچه به طورکنایه از نقض یقین همان معنای لازم آن که عمل برطبق متیقن باشد اراده می شود بنا براین یقین به نفسه شئی مبرم و محکم می باشد و درصحت اسناد نقض رابه یقین نیازی آن نداریم که درمستعلق آن استعداد بقا و باقی ماندن را فرض نمائیم و این فرض در صورتی مورد نیاز است که از نظر لفظی اسناد نقض را به متیقن بدهیم ولو علی نحو مجاز که شیخ می فرمود و بلکه از نظر لفظی اسناد نقض بخود یقین داده می شود منتهی مراد جدی از عدم نقض یقین بطورکنایه همان عمل برطبق متیقن است و اراده (عمل برطبق متیقن) را از عدم نقض یقین مراد لُبّی می باشد و مربوط به لفظ نخواهد بود تا قرینه لفظیه بشود برای اینکه مراد از یقین متیقن است و انگیزه آن این است که درکنایه لفظ «مُكْنَى عَنْهُ» در تقدیر گرفته نمی شود یعنی در مثال «زَيْدٌ طَوِيلُ النَّجَادِ» لفظ مُكْنَى عَنْهُ که طول قامت باشد در تقدیر گرفته نمی شود و مُكْنَى عَنْهُ در مانحن فیه لزوم عمل به متیقن است و نقض نه لفظاً به آن اسناد داده شده و نه معنأً. بنا براین نیازی نداریم که در مورد متیقن قابلیت و استعداد بقا را فرض نمائیم تا اسناد نقض به آن صحیح بشود که نقض باید مربوط به شئی بادوام و ثبات باشد چنین نیازی وجود ندارد چه آنکه اسناد نقض از نظر مقام اراده استعمالی به خود یقین داده شده است و خود یقین بماه یقین دوام و ثبات دارد و شئی محکم و با استمرار خواهد بود.

الْخُلَاصَةُ... . ما حصل آنچه که مادرطی مباحث گذشته و بررسی

مقدمات ثلاثه به آن دسترسی پیدا کردیم و حق مطلب از این قرار است کلمه نقض به خود یقین اسناد داده شده است البته بدون ارتکاب مجاز در کلمه و مجاز در حذف و مجاز در اسناد منتهی نهی از نقض یقین در روایات و اخبار عنوان قرار داده شده است و بر سبیل کنایه از آن عنوان معنای لازم آن که لزوم عمل به طبق متیقن باشد اراده شده است که در حالت حصول شک باید آثار شرعیه متیقن مترتب بشود و این مُكْنَى عَنْهُ لزوم عمل برطبق متیقن عبارت اخیری «حکم کردن به بقای متیقن» است

المراد النقض الحقيقي او النقض العملي؟ المعروف ان ارادة النقض الحقيقي محال فلا بد

وبنا براینکه از نهی از نقض یقین بطورکتابه لزوم عمل به متیقن اراده شده باشد جهت تحقق معنای نقض لازم نیست که در متعلق یقین استعداد بقاء فرض شود چه آنکه معنای نقض محقق است و نقض مستند به خود یقین می باشد و خود یقین شئی مستحکم و یادوام و مستعد برای بقای باشد و احتیاج به فرض استعداد بقادر متعلق نقض در کار نخواهد بود.

و عَلَيْهِ فَمُقْتَضَى الْأَخْبَار... بنابراین مقتضای اخبار حجیت استصحاب است هم در مورد شک در مقتضی و هم در مورد شک در رافع در مورد شک در رافع متعلق نقض دارای استعداد و بقای باشد باتفاق شیخ و دیگران و اما در مورد شک در مقتضی متعلق نقض نفس یقین است و یقین دوام و استمرار دارد و لذا از مسئله نهی از نقض یقین نمی توانیم خصوص شک در رافع را استفاده نماییم و سرانجام ثابت گردید که قول به تفصیل (مختار شیخ انصاری) مدرک و سند اساسی از اخبار و روایت ندارد و بدین لحاظ قول دوم (حجیت استصحاب مطلقاً) به اثبات می رسد و در طول بحث گذشته تفصیل شیخ انصاری را به خرابی کشانیدیم و از بحث بیشتر از این راجع به تفصیل مزبور و از بحث راجع ببقیه تفصیلات صرف نظرمی نماییم و انشاء الله خوانندگان عزیز بمرحله آن خواهند رسید که سر و کاری با رسائل شیخ انصاری پیدا نمایند و در مبحث استصحاب بطور تفصیل در زمینه استصحاب و اقوال مختلفه آن و تفصیلات گوناگونی که در مورد استصحاب مطرح شده است آشنایی کامل پیدا نمایند به امید آن روزی که برادران با موفقیت کامل با پشت سر گذاشتن کتابهای اصول فقه و لمعه و غیره و با خواندن مباحث قطع و ظن و براه و تخییر و اشتغال کتاب رسائل به مبحث استصحاب رسائل وارد شوند و آن طوری که روح مرحوم شیخ انصاری راضی باشد بحث استصحاب را بررسی و به عمق مسائل آن آشنا شوند و بررسی مبحث استصحاب نباید به کیفیتی باشد که روح شیخ اعلام نماید: اگر می دانستم دوستان و طلاب عزیز این چنین سطحی و ظاهری مبحث استصحاب و مباحث دیگر رسائل را بررسی می نمایند اصلاً کتاب رسائل را نمی نوشتم.

أن يراد النقض العملي، لأن نقض اليقين - كما تقدم - ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه. وعلى هذا بنى الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية وغيرهما. ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً، اما على ما ذكرناه من أنه على وجه الكناية، فانه - كما ذكرنا - يكون مراد الاستعمال فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي في الكناية محالاً او كاذباً في نفسه، انما المحذور اذا كان المراد الجدي الممكن عنه كذلك. وعليه، فحمل النقض على معناه الحقيقي اولى ما دام ان ذلك يصح بلا محذور.

النتيجة:

انه اذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه على سبيل الكناية - فانا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرماً ومحكماً فلا يحتاج في صحة اسناد النقض اليه الى فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن ولو على نحو المجاز. وأما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبي وليس فيه اسناد للنقض الى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن، والسرف في ذلك ان الكناية لا يقدر فيها لفظ الممكن عنه على ان الممكن عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل - كما تقدم - هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند الى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على ان المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرماً يصح اسناد النقض اليه.

الخلاصة:

و خلاصة ما توصلنا اليه هو: ان الحق ان النقض مسند الى نفس اليقين بلا

مجاز في الكلمة ولا في الاسناد ولا على حذف مضاف، ولكن النهي عنه جعل عنواناً على سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الاخذ بالمتيقن في ثاني الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة أخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهي عن نقض اليقين من باب الكناية فلا يستدعي ذلك ان نفرض في متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لانه متحقق بدون ذلك.

وعليه فمقتضى الاخبار حجية الاستصحاب في موردی الشك في المقتضي والرافع معا.

ونحن اذا توصلنا الى هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقاً في مقابل التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الانصاري - لا نجد كثير حاجة في التعرض للتفصيلات الاخرى في هذا المختصر ونحيل ذلك الى المطولات لاسيما رسالة الشيخ في الاستصحاب فان في ما ذكره الغنى والكفاية.

تنبيهات الاستصحاب^(۱)

۱- شرح:

مرحوم شيخ انصاری بعد از ذکر اقوال در مورد حجیت استصحاب و مناقشه آنها دوازده امر را بعنوان تنبیهات استصحاب ذکر نموده و مرحوم صاحب کفایه دو امر دیگری را اضافه نموده و علی ای حال استاد مظفر جهت رعایت اختصار فقط دو تا از آن امور را مورد بحث قرار می دهد.

التَّنْبِيْهُ الْأَوَّلُ - استصحابُ الكلِّ...

استصحاب کلی دارای سه قسم می باشد و یک یک آنها را با ذکر مثال بررسی می نماییم .

۱- ان يَكُونُ الشَّكُّ فِي بَقَاءِ الْكُلِّ ... نسبت به وجود زید در فلان دار یقین داشته و بعداً راجع به بقاء زید شک حاصل نموده اگر زید باقی باشد انسان کلی در ضمن زید موجود می باشد آیا استصحاب کلی یعنی استصحاب بقاء انسان کلی جاری

می شود یا خیر؟ اگر استصحاب کلی را جاری بدانیم بقاء انسان کلی را در (دار) در ضمن فرد می توانیم استصحاب نماییم و اگر وجود انسان کلی دارای اثر و حکم شرعی باشد مترتب خواهد شد مثلاً کسی نذر کرده که اگر در فلان «دار» انسان موجود باشد باید صد تومان در راه خدا بدهد.

۲- مثلاً با وجود و خروج رطوبتی از انسان یقین به حصول حدث کلی دارد و رطوبت خارج شده بین بول و منی مرد می باشد بنا بر این نسبت به حدث کلی یقین دارد صد در صد حدث کلی با در ضمن خروج بول (حدث اصغر) و یا در ضمن خروج (منی) (حدث اکبر) حادث شده است پس از خروج رطوبت مشکوک شخص مورد فرض تحصیل وضوء نمود و هم اکنون در بقاء حدث کلی شک دارد چه آنکه اگر رطوبت خارج شده منی بوده با وضو رفع حدث نشده و حدث کلی باقی می باشد و اگر بول بوده با وضو گرفتن حدث کلی از بین رفته است بنا بر این یقین سابق به حدث کلی دارد و شک لاحق به بقاء حدث کلی دارد.

اگر استصحاب کلی جاری باشد با جریان استصحاب کلی حدث ثابت می شود و آثار شرعیه کلی حدث مترتب خواهد شد و آثار کلی حدث مانند مسّ مصحف که بدون وضو و با حالت جنابت جائز نمی باشد مترتب می شود و اما آثار خصوص حدث اکبر مانند عدم جواز دخول در مسجد و قرائت عزائم مترتب نمی شود.

۳- ان یكون الشک فی بقاء الکلی من جهة الشک فی وجود فرد آخر... مثلاً یقین دارد که زید در اطاق بوده و بنابراین یقین بوجود کلی انسان در ضمن زید در اطاق داشته و بعداً زید خارج شده و احتمال می دهد که «بکر» وارد اطاق شده باشد و لذا در وجود بقاء کلی انسان در اطاق شک دارد که اگر بکر آمده باشد تحقق کلی انسان ثابت است و اگر نیامده باشد ثابت نخواهد بود.

أما القسم الأول... استاد مظفر می فرماید در قسم اول از اقسام ثلاثه استصحاب کلی استصحاب جاری می باشد یعنی استصحاب کلی انسان بقاء کلی انسان را در (دار) ثابت می نماید و اگر وجود کلی انسان دارای اثر شرعی باشد مترتب خواهد شد و همچنین استصحاب بقاء خود آن فرد ایضاً جاری است

ووجود زید مثلاً در (دار) ثابت می شود و اگر اثر شرعی داشته باشد مترتب خواهد شد مثلاً پدر زید نذر کرده است که اگر زید در اطاق باقی باشد یک درهم در راه خدا بدهد.

کوتاه سخن: در جریان استصحاب و حجیت آن در مورد قسم اول کسی نزاع و خلاف نکرده است و همگان اتفاق دارند.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّانِي... ص ۷۴۷، س ۲۳.

حق مطلب از نظر استاد مظفر آن است که در قسم دوم استصحاب کلی جاری می شود. و معتبر خواهد بود یعنی در مثال مذکور که کلی حَدَثٌ مَرْدَقِینٌ بوده و بعد از وضو گرفتن بقاء کلی حَدَثٌ مَرْدَقِینٌ واقع شده است (پیش از وضو وجود کلی حَدَثٌ یَقِینٌ داشته) و بعد از وضو نسبت به وجود متیقن سابق در آن حاضر شک دارد و بقاء متیقن سابق (کلی حَدَثٌ) را استصحاب می نماید و کلی حَدَثٌ ثابت می شود و اثر شرعی آن که عدم جواز مسُحِّ مصحف باشد مترتب خواهد شد و اما نسبت به بقاء «حَدَثٌ اکبر» استصحاب جاری نمی شود چه آنکه حَدَثٌ اکبر حالت سابقه یقینی نداشته و در مثال مورد بحث پیش از وضو نسبت به حَدَثٌ اکبر یقین نداشته و لذا بعد از وضو حَدَثٌ اکبر (جنابت) استصحاب نخواهد شد و حتی در مورد خصوصیت فرد (حَدَثٌ اکبر) اصالة عدم جاری می شود و بنابراین پیش از غسل جنابت می تواند وارد مسجد شود چه آنکه اصالة عدم حَدَثٌ اکبر جواز دخول در مسجد و قرائة عزائم را ثابت می نماید.

وَلَا جُلَّ بَيَانٍ صِحَّةِ جَرَيَانِ الْإِسْتِصْحَابِ فِي الْكُلِّيِّ فِي هَذَا الْقِسْمِ... ص ۷۴۸ س ۵

در مورد جریان استصحاب در قسم دوم از اقسام ثلثه استصحاب کلی دو تسا ایراد وارد شده است که پاسخ هریک را باید بیان نمایم و در ضمن گردد و غبار از صحت جریان استصحاب زدوده و ارکان جریان استصحاب محرز خواهد شد.

الاول قال: وَتَوَهُّمُ عَدَمُ جَرَيَانِ الْأَصْلِ فِي الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ...

ماحصل ایراد اول این است که یکی از ارکان استصحاب یقین سابق و دیگری شک لاحق است در مثال مذکور پیش از وضو گرفتن یقین به وجود کلی حدث داشته است چه آنکه کلی حدث یا در ضمن خروج بول و یا در ضمن خروج منی محقق است و اما بعد از وضو گرفتن شک لاحق نسبت به کلی حدث ندارد چه آنکه کلی حدث حسب فرض یا در ضمن خروج بول باید محقق شود و یا در ضمن خروج منی تحقق یابد و هر دو صورت منتفی می باشد برای اینکه با وضو گرفتن حدث اصغر مرتفع شده است و بنابراین بعد از وضو یقیناً کلی حدث در ضمن خروج بول (حدث اصغر) تحقق نمی یابد و اما تحقق کلی حدث در ضمن حدث اکبر (خروج منی) که به فرد طویل تعبیر شده است) ایضاً منتفی است چه آنکه در حدث اکبر از اول ماجرا شک داشتیم و با اصل عدم تعبداً حدث اکبر منتفی و مرتفع می باشد بنابراین بعد از وضو نسبت به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد قصیر حدث اصغر بالوجدان علم داریم و نسبت به عدم تحقق کلی حدث در ضمن فرد طویل حدث اکبر تعبداً علم داریم.

نتیجه: بعد از وضو گرفتن شک لاحق در بقای کلی حدث نداریم و بلکه علم و یقین به عدم کلی حدث داریم و از اینجاست که رکن دوم استصحاب شک لاحق منتفی می باشد و بدین لحاظ جریان استصحاب کلی در قسم دوم باین بست مواجه گردید.

وَالْجَوَابُ أَنَّ هَذَا التَّوَهُّمَ فِيهِ خَلْطٌ بَيْنَ الْكُلِّيِّ وَفَرْدِهِ...

ماحصل جواب آن است که آقای متوهم بین کلی و فرد آن خلط نموده است و اگر خلط نمی کرد چنین توهمی افکارش رابه خود مشغول نمی ساخت.

علی ای حال ماجرا از این قرار است: (دقت فرمایید) در مثال مذکور بعد از وضو نسبت به هر دو فرد (حدث اصغر) خروج بول و (حدث اکبر) خروج منی شک لاحق نداریم چه آنکه حدث اصغر با آمدن وضو بالوجدان مرتفع شده است و حدث اکبر با اصل عدم تعبداً مرتفع شده است بنابراین نسبت به شخص حدث اصغر شک لاحق نداریم و همچنین نسبت به شخص حدث اکبر شک لاحق نداریم و بلکه در مورد هر دو فرد علی التعیین والتشخص یقین سابق هم نداشتیم چه آنکه در ابتدای

امر بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و پیش از وضو نسبت به حدوث حدث اصغر یقین نداشتیم و نسبت به حدوث حدث اکبر ایضاً یقین نداشتیم و لذا در مورد هر دو فرد تنه‌ارکن دوم شک لاحق منتفی است بلکه رکن اول یقین سابق ایضاً منتفی می‌باشد و بدین لحاظ در مورد هر دو فرد استصحاب جاری نمی‌باشد و اما استصحاب کلی حدث جاری می‌شود چه آنکه بعد از خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی و قبل از وضو گرفتن نسبت به تحقق کلی حدث یقین داشتیم و بعد از وضو نسبت به تحقق کلی حدث شک لاحق داریم و لذا استصحاب در مورد بقای کلی حدث جاری خواهد بود این بود ما حاصل جواب استاد مظفر نسبت به ایراد اول که از فرمایشات شیخ انصاری اقتباس فرمودند.

(مؤلف)

انصافاً جواب استاد مظفر باینانی که در کتاب اصول فقه آمده قانع کننده نمی‌باشد و ایراد مذکور را حل نمی‌کند و عین همان ایراد را تکرار نموده است و اصل اشکال باقی می‌باشد.

استاد مظفر فرمود: بعد از وضو شک در کلی حدث داریم و این صرف مدعا است چه آنکه بعد از وضو گرفتن اگر کلی حدث مشکوک البقا باشد یا در ضمن حدث اصغر باید باشد بدون شک با وضو گرفتن حدث اصغر بالوجدان منتفی شده است (و یا در ضمن حدث اکبر باید باشد و حدث اکبر با اصل عدم نفی نمودیم و فرض بر این بود که غیر از دو فرد مذکور فرد سومی وجود ندارد پس بنابراین کلی حدث در ضمن چه فردی باید مشکوک البقا باشد؟ اتفاقاً اگر دقت نمائید از بیانات یک صفحه‌ای استاد مظفر پاسخ ایراد در نمی‌آید و لکن با اضافه مطلب دیگری می‌توان پاسخ اشکال را قانع کننده از آب در آورد و آن مطلب از عبارت کتاب استفاده نمی‌شود و آن این است که آری در فرصت بعد از وضو وجود کلی حدث در ضمن حدث اصغر بالوجدان منتفی می‌باشد چه آنکه بانفی وجدانی و قطعی حدث اصغر نفی تحقق کلی حدث در ضمن حدث اصغر یقینی و حتمی است و لکن نفی حدث اکبر وجدانی و قطعی نمی‌باشد و بلکه حدث اکبر بعد از وضو بتوسط اصالة

العدم نفی شده است و این اصل تنهایی تواند وجود حدث اکبر را تعبد آنفی نماید و اگر بگوییم بانفی حدث اکبر، کلی حدث ایضاً منتفی می شود لازم می آید که اصالة عدم، حدث اکبر، اصل مثبت بشود و اصل مثبت حجیت ندارد. به عبارت دیگر مثبتات اصل اعتبار ندارد و با (اصالة عدم) تنها حدث اکبر نفی می شود و نفی کلی حدث با اینکه تنهایی فرد دارد که همین حدث اکبر باشد از مثبتات اصاله عدم خواهد بود و مثبتات اصاله عدم حجیت ندارد بنابراین با اصاله عدم، درست است که حدث اکبر نفی شده و لکن کلی حدث مشکوک البقاء می باشد و لذا استصحاب در مورد کلی حدث که دارای یقین سابق و شک لاحق است جاری خواهد بود. فتأملوا.

(الشیانی) - قَالَ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ: تَوَهُّمُ كَوْنِ الشَّكِّ فِي بَقَائِهِ مُسَبِّبًا... ص ۷۴۹ س ۱۱

ما حصل ایراد دوم آن است که مثلاً در مثال سابق شک لاحق مربوط به بقای کلی حدث که بعد از وضو گرفتن حاصل شده است و پیش از وضو گرفتن مورد یقین بوده است مسبب از شک در بقا حدث اکبر است چه آنکه با وضو حدث اصغر از بین رفته و بعد از وضو بخاطر آنکه در حدث اکبر شک داریم شک در بقای کلی حدث بوجود می آید و شک در حدث اکبر سبب شک در بقاء کلی حدث است و ما در مورد سبب شک در حدث اکبر «اصالة العدم» جاری می نماییم و خود بخود شک در بقاء کلی حدث که مسبب است از بین خواهد رفت و به عبارت دیگر با اصل عدم (حدث اکبر) از بین می رود و مسبب آن که شک در کلی حدث، باشد که یکی از آثار آن می باشد از بین خواهد رفت بنابراین شک لاحق نسبت به کلی حدث وجود ندارد و استصحاب جاری نخواهد شد.

وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ...

اجمال جواب آن است که شیخ انصاری به آن اشاره نموده است و ما حاصل فرمایش شیخ انصاری این است: ارتفاع قدر مشترک (همان کلی حدث که مشترک بین حدث اصغر و حدث اکبر بود) از لوازم این است که حادث اصلی (خروج بَلَل) همان بول

می باشد که بعد از وضو مقطوع الارتفاع می باشد (یعنی اگر آن مشکوک بول بوده باشد که با وضو مرتفع شده است) لازمه اش این است که کلی حدث (قدر مشترک) صد درصد مرتفع شده باشد بنابراین ارتفاع قدر مشترک از لازمه این است که آن بَلَلِ مشکوک بول باشد و جناب وضو آن را مرتفع نموده است و کلی حدث ایضاً مرتفع شده است نه آنکه ارتفاع کلی حدث از لازمه عدم حدوث امر آخر که حدث اکبر (خروج منی) است باشد.

آری از لازمه عدم حدوث حدث اکبر آن است که در زمان ثانی کلی حدث در ضمن آن محقق نشود نه آنکه از لازمه عدم حدوث حدث اکبر ارتفاع قدر مشترک در زمان ثانی باشد.

تفصیل جواب: شک در بقاء کلی حدث مسبب برای احتمال حدوث حدث اکبر نمی باشد و بلکه ماجر از این قرار است که اصل یقین به حدوث کلی حدث از اول امر مسبب دو چیز بود: (۱) احتمال خروج بول حدث اصغر و (۲) احتمال حدوث منی حدث اکبر.

به عبارت دیگر وجود کلی حدث یا در ضمن حدث اکبر بود و یا در ضمن حدث اصغر و بعد از وضو گرفتن شک در بقای کلی حدث ایضاً مستند به دو چیز است یکی احتمال وجود حدث اکبر و دیگری احتمال وجود حدث اصغر به این کیفیت (دقت فرمایید)

بعد از وضو احتمال می دهیم که حدث کلی باقی باشد به خاطر احتمال حدوث خروج منی و احتمال می دهیم که حدث کلی باقی نباشد به خاطر اینکه احتمال داده می شود که حادث اول بول بوده و هم اکنون با وضو مرتفع شده است به عبارت دیگر شک در بقای کلی حدث درد و طرف خود احتمال دارد و طبیعت شک این چنین است:

۱- احتمال بقاء ۲- احتمال عدم بقاء

این هر دو احتمال مسئله شک در بقا را بوجود می آورد احتمال بقاء، زائده احتمال حدوث حدث اکبر است و احتمال عدم بقا زائده احتمال حدوث حدث اصغر است

که با وضو رفع شده است بنابراین شک در بقای کلی حدث مسبب برای شک در حدوث حدث اکبر تنها نمی باشد بلکه مسبب دو چیز است :

۱- احتمال حدوث حدث اصغر ۲- احتمال حدوث حدث اکبر و قول معترض مبنی براینکه شک در بقا تنها مسبب برای شک در حدوث اکبر است بی اساس می باشد.

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ إِحْتِمَالَ وُجُودِ الْكُلِّيِّ...

حاصل جواب این شده که احتمال وشک در بقاء کلی (کلی حدث) مسبب وزائده شک در این است که آیا بَلَلِ مشکوک فرد طویل (مَنِيٌّ) بوده و یا فرد قصیر (بُول) بوده است نه آنکه شک در بقای کلی حدث مسبب وزائده تنها احتمال حدوث طویل (حدث اکبر) باشد تا ایراد معترض جان بگیرد و بگوید احتمال حدوث اکبر با اصل عدم نفی می شود و در نتیجه احتمال بقای کلی حدث که مسبب است نفی خواهد شد این چنین نخواهد بود.

بنابراین باید دو تا اصل عدم، جاری شود یکی در مورد احتمال حدوث مَنِيٌّ و دیگری در مورد احتمال حدوث بُول در این صورت هر دو اصل هر دو فرد را نفی می کند و کلی حدث خود بخود نفی می شود و ایراد معترض وارد نخواهد بود و لکن در مورد خروج بُول «اصل عدم» جاری نخواهد شد چه آنکه با وضو گرفتن مَقْطُوعُ الْعَدَمِ شده است. وَالْأَصْلَانِ مَعَالَا يَجْرِيَانِ... یعنی هر دو اصل بعد از وضو جاری نمی شوند چه آنکه در مورد بُول اصل جاری نمی شود برای اینکه با آمدن وضو خروج بُول مَقْطُوعُ الْعَدَمِ شده و قبل از وضو اگر هر دو اصل جاری شود با علم اجمالی مخالفت می شود برای اینکه علم اجمالی داریم که بَلَلِ خارج شده یا مَنِيٌّ می باشد و یا بُول. و این است که ایراد معترض جای پای در ماجرای استصحاب کلی در قسم دوم نخواهد داشت و در استصحاب کلی حدث یقین سابق هم موجود است و شک لاحق هم موجود می باشد.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الثَّالِثُ وَهُوَ مَلَاذَا كَانَ الشَّكُّ... ص ۷۵۰، س ۸.

قسم سوم از اقسام ثلاثه استصحاب کلی آن بوده که شک در بقای کلی از احتمال

وجود فرد ثانی که غیر از فرد اول است سرچشمه می‌گیرد باین کیفیت: به وجود زید در اطاق نگهبانی یقین داشتیم و بعد از مدتی یقیناً زید رفته است و احتمال می‌دهیم که بکر وارد اطاق شده باشد، بنابراین وجود کلی انسان در ضمن (زید) متیقن سابق است و پس از رفتن زید و احتمال آمدن بکر نسبت به بقاء کلی انسان در ضمن (بکر) شک لاحق داریم و منشاء شک در بقاء احتمال ورود آقای بکر در اطاق نگهبانی می‌باشد همین قسم سوّم به دو نحو تصوّر می‌شود: نحوه اول: هنوز زید اطاق نگهبانی را ترک نگفته آقای بکر آمده و پیش از خروج زید از اطاق با هم ملاقات داشتند و در کنار هم چند استکان چای نوشیده‌اند و سیگاری را تبدیل به دود و گپی زده‌اند و سپس آقای زید پست نگهبانی را به آقای بکر تحویل داده و رفته است.

نحوه دوّم: همزمان با خروج زید آقای بکر وارد اطاق شده است یعنی زید از درب خروجی خارج و آقای بکر از درب ورودی وارد شده است و این نحوه دوّمی گاهی به همین کیفیت که مقارن خروج زید بکر وارد شده است تحقق می‌یابد و گاهی با تبدیل فرد اول به فرد ثانی تحقق می‌یابد مثلاً یک فرد از ماء به فرد دیگری تبدیل شده است فرد اول زلال و خنک و صاف بوده و به آب گل آلود و گرم و نجس تبدیل شده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده باشد.

در مورد جریان استصحاب در قسم سوّم که با انحاء مختلف آن مورد توضیح قرار گرفت سه احتمال (احتمال بلا دلیل) و یا سه قول (احتمال با دلیل) وجود دارد ۱- جریانه مطلقاً ۲- عَدَمُ جریانه مُطلقاً، ۳- در نحوه اول که حدوث فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول بوده یعنی ورود بکر در صورتی بوده که زید در اطاق موجود بوده است استصحاب جاری می‌شود و حجّیت خواهد داشت.

و اما در نحوه دوّم که ورود و حدوث فرد ثانی مقارن با خروج و ارتفاع فرد اول بوده است استصحاب کلی جاری نبوده و اعتباری نخواهد داشت.

وَالسَّرْفِيُّ الْخِلَافُ يَعُودُ إِلَى: أَنَّ الْأَرْكَانَ... ص ۷۵۰ س ۱۹.

سروانگیزه نزاع مزبور مبنی بر جریان وعدم جریان استصحاب کلی در قسم سوّم آن است که شرط پنجم از شرایط هفتگانه استصحاب در قسم سوّم موجود نمی‌باشد و

شرط پنجم این بود که مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشند مثلاً نسبت به عدالت زید در روز جمعه یقین دارد و نسبت به همان عدالت منتهی در روز شنبه شک دارد) یعنی مشکوک و متیقن از نظر ذات باید متحد باشند و از نظر زمان متعدد باشند. در مانحن فیه متیقن (کلی انسان) است که در ضمن زید در اطاق مورد مثال وجود دارد و بعد از خروج زید و ورود احتمالی بکر در قای همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر شک داریم یعنی متیقن کلی انسان در ضمن زید است و مشکوک همان کلی انسان منتهی در ضمن بکر خواهد بود متیقن و مشکوک اتحاد نوعی دارند آیا اتحاد نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت می نماید یا خیر؟ در اینجا دو تا سؤال مطرح است آیا وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کافی می باشد و یا وحدت خارجی و شخصی لازم است؟

سؤال دوم: کلی طبیعی با وجود افراد خود و وحدت شخصی و خارجی دارد یا خیر؟

کلی طبیعی:

کلی بر سه قسم است:

۱- کلی طبیعی ۲- کلی منطقی ۳- کلی عقلی

معیار در کلی طبیعی آن است که آقای ملاحظه گر مثلاً انسان را بماهو انسان بدون توجه به اینکه انسان کلی می باشد و یا غیر کلی ملاحظه نماید و حکم نماید برای آنکه *الإنسان حیوان ناطق* این کلی، کلی طبیعی می باشد و تنها طبیعت انسان بماهو انسان ملاحظه شده و لذا کلی طبیعی می نامند.

معیار در کلی منطقی آن است که ملاحظه گر مفهوم می را که فرض صدقش بر کثیرین ممنوع نمی باشد ملاحظه می نماید و بدون توجه و التفات به طبیعت و از هر ماده ای مانند مفهوم کلی انسان و حجر و غیره که به جهت ملاحظه کذائی که حتی طبیعت شئی را هم در نظر نداشته است کلی مذکور را منطقی می نامند.

معیار در کلی عقلی آن است که مفهوم کلی انسان را بماهو مفهوم کلی ملاحظه نماید و به جهت آنکه جز در ذهن موطنی ندارد لذا کلی عقلی می گویند (به صفحه ۸۶ *المنطق* از استاد مظفر مراجعه نماید).

در مورد کلی طبیعی دو تا نظریه وجود دارد: نظریه اول کلی طبیعی انسان وحدت خارجی در ضمن افراد خود دارد یعنی انسان کلی هم در ضمن زید موجود است و هم در ضمن بکر و خالد و غیره به این معنی که کلی طبیعی با وجود واحد خود در ضمن افراد متعدّد و متابین تحقق دارد بنابراین انسان کلی در زید انسان عین انسان کلی ای است که در «بکر انسان» موجود است و لذا کلی طبیعی وحدت شخصی و خارجی با وجود افراد خود دارد البته وجود کلی طبیعی بتوسط افراد خود موجود می باشد.

این نظریه را ابن سینا از بعضی از معاصرین خود نقل نموده است از باب مثال مانند یک پدر نسبت به فرزندان متعدّد که زید با بکر پدر واحد دارد و پدر زید عین پدر بکر است و کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی ای است که در ضمن بکر موجود می باشد.

نظریه دوم: کلی طبیعی اصلاً وجود ندارد بلکه وجود عرضی دارد یعنی عارض بر فرد می شود به این معنا که زید نسبت به ذات خود وجود شخصی دارد و بالعرض منسوب به انسان کلی طبیعی ایضاً خواهد بود به عبارت دیگر در (زید) انسان زید بالعرض منسوب به یک حصّه ای از انسان کلی می باشد و حصّه موجود در ضمن زید غیر از حصّه ای است که در ضمن بکر موجود است و از باب مثال مانند پدر هان نسبت به فرزندان که هر فرزندی پدری مخصوص به خود دارد که نسبت به پدر دیگری تباین دارد.

کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است نتیجه: کلی طبیعی در یک صورت وحدت شخصی و خارجی دارد و بنا بر صورت دیگری وحدت نوعی خواهد داشت یعنی بنا بر نظریه اول کلی طبیعی در ضمن زید عین کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است و بنا بر نظریه دوم که در نزد محققین معروف می باشد کلی طبیعی در ضمن زید غیر از کلی طبیعی ای است که در ضمن بکر موجود است منتهی نسبت به هم فقط وحدت نوعی دارد به این معنا: کلی طبیعی در ضمن زید کلی طبیعی در ضمن «بکر» هر دو کلی می باشد مانند زید که اتحاد نوعی با بکر دارد و هر دو از نوع انسان می باشند.

فَالْقَائِلُ بِجَرَيَانِ اسْتِصْحَابِ فِي هَذَا الْقِسْمِ أَمَّا أَنْ يَلْتَزِمَ... ص ۲۵۱ اس ۱۰.

کسی که استصحاب کلی رادر قسم سوّم جاری و معتبر می داند باید به یکی از دو امر ملتزم شود و در غیر این صورت نباید هوای جریان استصحاب رادر قسم سوّم در سرپروراند یا باید ملتزم شود که در تحقق شرط پنجم استصحاب وحدت نوعیه کافی می باشد که در این صورت در قسم سوّم و در مثال مذکور استصحاب کلی انسان را جاری می نماید و وجود کلی انسان ثابت می شود با وجود زید در اطاق نسبت به وجود کلی انسان در ضمن زید یقین داشتیم و پس از خروج زید از اطاق نسبت به ورود بکر در اطاق شک داشتیم و با جاری کردن استصحاب وجود کلی انسان در ضمن بکر ثابت می شود متیقن کلی انسان در ضمن زید بود و مشکوک کلی انسان در ضمن بکر بود و متیقن و مشکوک با هم اتحاد نوعی دارند و اتحاد نوعی در مسئله جریان استصحاب کافی می باشد و اگر وحدت نوعی در تحقق شرط پنجم استصحاب کفایت نکند و صحت جریان استصحاب مشروط به اتحاد شخصی و خارجی ای متیقن و مشکوک باشد؛

آقای قائل به جریان استصحاب باید نظریه اول را در مورد کلی طبیعی ملتزم شود. که در این صورت کلی انسان در ضمن زید عین کلی انسان است که در ضمن بکر محقق می شود و سرانجام متیقن و مشکوک اتحاد شخصی و خارجی پیدا می کند و جریان استصحاب بلا مانع خواهد بود.

وَإِذَا تَضَحَّ هَذَا التَّحْلِيلُ الدَّقِيقُ لِمِنْشَا الْأَقْوَالِ...

استاد مظفر از تحلیل و بررسی ای که تقدیم خوانندگان و طلاب و اساتید گردید این چنین نتیجه برداری می نماید: در بین اقوال ثلاثه مربوط به جریان وعدم جریان استصحاب کلی در قسم سوّم قول دوّم (عدم جریان استصحاب مطلقاً) مطابق واقع و ذی حق می باشد.

أَمَّا أَوَّلًا...

ناگفته پیداست که مراد از شرط پنجم در استصحاب (اتحاد مشکوک و متیقن) اتحاد خارجی و شخصی می باشد و بدون شک و با وضوح و روشنی کامل همانند روشنی آفتاب در نظام منظومه شمسی مراد از بقای مستصحب آن است که

عین متیقن سابق در زمان لاحق باقی باشد و اگر تنها اتحاد نوعی کافی باشد همان
ماجرای من از بهر حسین (ع) در اضطرابم تواضع عباس (ع) می گویی جوابم مصداق
پیدامی کند در مسئله استصحاب معنای بقای مستصحب آن است که عین
مستصحب بعد از یقینی بودن آن از نظر وجود خارجی استمرار و دوام داشته
باشد یعنی اتحاد خارجی و شخصی بین متیقن و مشکوک
باید برقرار باشد و در استصحاب کلی در قسم سوّم اتحاد خارجی
وجود ندارد مثلاً در استصحاب کلی انسان در ضمن زید یقین داشتیم و هم اکنون یعنی
بعد از خروج زید از اطاق و با احتمال ورود بکر در اطاق در بقای کلی انسان شک داریم
به این معنا که اگر بکر وارد شده باشد کلی انسان محقق می شود و اگر بکر وارد نشده
باشد کلی انسان محقق نخواهد بود (دقت فرمایید): مقصود از استصحاب کلی این
نیست که ماهیت انسان را من حیث هی استصحاب نماییم که در این صورت متیقن
و مشکوک متحد خواهد بود چه آنکه ماهیت انسان من حیث هی کلی عقلی
می باشد که تنها در ذهن وجود دارد بلکه ماهیت انسان من حیث وجود خارجی آن که
موضوع ترتب احکام فعلیه می باشد را استصحاب می نماییم و در این صورت متیقن
کلی انسان در ضمن زید می باشد و مشکوک ماهیت انسان در ضمن
بکر خواهد بود و متیقن و مشکوک اتحاد خارجی ندارند

چه آنکه مشخصات زید غیر از مشخصات بکر است و استصحاب کلی در قسم سوّم
بخطا بر نبود اتحاد متیقن و مشکوک جاری نخواهد شد.

وَأَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُ مِنَ الْوَاضِحِ أَيْضًا أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ نِسْبَةَ الْكُلِّي... ص ۲۵۱ س ۱۹.
نظریه اوّل راجع به کلی طبیعی قابل قبول نمی باشد یعنی کلی طبیعی
با افراد خود اتحاد خارجی ندارد و بلکه نسبت کلی با افرادش از قبیل نسبت آبء إلی
الآبئاء می باشد یعنی هر فردی از افراد کلی طبیعی بالعرض منسوب به کلی
می باشد و هر کدام حصه از کلی را دارد که حصه کلی در ضمن زید غیر از حصه ای است
که در ضمن بکر می باشد چه آنکه از ضروری و بدیهی است که کلی طبیعی وجود
مستقل ندارد لاَوْجُودُهُ إِلَّا بِالْعَرَضِ بِوُجُودِ أَفْرَادِهِ... و بلکه بوسیله

بعد فراغ الشيخ الانصاري من ذكر الاقوال في المسألة ومناقشتها شرع في بيان أمور تتعلق به بلغت اثني عشر أمراً، واشتهرت باسم (تنبيهات الاستصحاب)، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة في الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا في الكفاية تنبيهين فصارت اربعة عشر تنبيهاً. ونحن ذاكرون بعون الله تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الامكان والاقتصار على ما ينفع الطالب المبتدئ.

(التنبيه الاول) استصحاب الكلّي^(١)

الغرض من استصحاب الكلّي: هو استصحابه فيما اذا تيقن بوجوده في ضمن فرد من أفرادهِ ثم شك في بقاء نفس ذلك الكلّي. وهذا الشك في بقاء الكلّي في ضمن أفرادهِ يتصور على انحاء ثلاثة عرفت باسم اقسام استصحاب الكلّي:

مركزية كويتية

افراد خود وجود عرضي دارد به اين معنا كه زيد مثلاً نسبت به ذات خود وجود شخصي و جزئي است و نسبت به انسان كلي وجود عرضي برای انسان می باشد به عبارت دیگر زيد مصداق انسان است و انسان كلي یکی از حصه هایش در ضمن زيد است و عارض بر زيد می باشد یعنی زيد بالعرض نسبت داده می شود به انسان كلي .
وَفِي مَقَامِنَا... در مانحن فيه و در مثال مذکور حصّه ای از كلي انسان در ضمن زيد محقق گردد و با خروج زيد از اطاق آن حصّه از كلي ازین می رود و حصه دیگر از كلي كه در ضمن بكر است محقق می شود و با حصه قبلي متحد نمی باشد و بلكه از ابتدای امر مشكوك الحدوث بوده است .

بنابراین متيقن و مشكوك از اتحاد خارجی كه شرط شماره هرادرباب شرایط استصحاب تشكيل می دهد بر خوردار نمی باشد و استصحاب در قسم سوم از اقسام ثلاثة استصحاب كلي محلی از اعراب ندارد و جای پایی برای جریان نخواهد داشت

١- هذا هو التنبيه الاول في تعداد الرسائل والتنبيه الثالث في تعداد الكفاية.

١- ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء نفس ذلك الفرد الذي
تيقن بوجوده.

٢- ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد المتيقن
سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، اي انه كان قد
تيقن على الاجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلي فيتيقن بوجود الكلي في ضمنه،
ولكن هذا الفرد الواقعي مردد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باق جزماً في
الزمان الثاني وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً في الزمان الثاني. ومن
أجل هذا التردد يحصل له الشك في بقاء الكلي.

مثاله: ما اذا علم على الاجمال بخروج بلل مردد بين أن يكون بولاً أو منياً، ثم
توضاً فانه في هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلي في ضمن هذا الفرد المردد، فان
كان البلل بولاً فحدثه أصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منياً فحدثه اكبر لم
يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلي يستصحب هنا كلي الحدث،
فتترتب عليه آثار كلي الحدث مثل حرمة مس المصحف، أما آثار خصوص الحدث
الاكبر او الاصغر فلا تترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣- ان يكون الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في وجود فرد آخر مقام
الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أي ان الشك في بقاء الكلي مستند الى احتمال وجود
فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لانه ان كان الفرد الثاني قد وجد واقعا
فان الكلي باق بوجوده وان لم يكن قد وجد انقطع وجود الكلي بارتفاع الفرد
الاول.

أما (القسم الاول) - فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي
فيترتب عليه أثره الشرعي، كما لا كلام في جريان استصحاب نفس الفرد فيترب
عليه أثره الشرعي بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

وأما (القسم الثاني) - فالحق فيه ايضاً جريان الاستصحاب بالنسبة الى
الكلي، واما بالنسبة الى الفرد فلا يجري قطعاً، بل الفرد يجري فيه استصحاب عدم

خصوصية الفرد، ففي المثال المتقدم يجري استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء فلا يجوز له مس المصحف، اما بالنسبة الى خصوصية الفرد فالاصل عدمها، فما هو من آثار خصوص الجنابة مثلا لا يجب الاخذ بها فلا يحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم.

ولاجل بيان صحة جريان الاستصحاب في الكلي في هذا القسم الثاني وحصول اركانه لابد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد اشار الشيخ الى وجهين في المنع وأجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال في المنع: (الاول)- قال: «وتوهم عدم جريان الاصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الاصل».

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وفي المقام ان حصل الركن الاول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثاني وهو الشك في البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلي لا وجود له الا بوجود أفراد، ومن الواضح ان وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني وجدانا، وأما وجوده في ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الامر وهو منفي بالاصل فيكون الكلي مرتفعا في الزمان الثاني إما وجدانا أو بالاصل تعبدا، فلا شك في بقائه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلي وفرده، أو قل فيه خلط بين ذات الحصة من الكلي أي ذات الكلي الطبيعي وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعین الخاص، فان الذي هو معلوم الارتفاع اما وجدانا او تعبدا انما هو الحصة بما لها من التعین الخاص، وهي بالاضافة الى ذلك غير معلومة الحدوث أيضا، فلم يتحقق فيها الركنان معا، لانه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث في نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعین الخاص كذلك مشكوك الحدوث، اذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب الفرض.

واما ذات الحصة المتعينة واقعا لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أي القدر المشترك بينهما، ففي الوقت الذي هي فيه معلومة الحدوث هي مشكوك البقاء اذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لاجل القطع بزوال التعين الخاص يشك في ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعيينها هو التعين الباقي أو هو التعين الزائل، وارتفاع الفرد لا يقتضي الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أي القدر المشترك:

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجدانا أو تعبدا لا يقين بحدوثه أصلا وهو الحصة بما لها من التعين الخاص، وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجدانا وهو ذات الحصة لا بما لها من التعين الخاص. وقد اشار الشيخ الى هذا الجواب بقوله: «انه لا يقدح ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه». (الثاني) - قال الشيخ الاعظم: «توهم كون الشك في بقاءه مسببا عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فاذا حكم باصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لانه من آثاره». *مرکز تحقیق کلامی و فقهی*

والجواب الصحيح هو ما اشار اليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الامر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الامر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو في ضمنه من القدر المشترك في زمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الامرين. وبينهما فرق واضح». توضيح ما افاده من الجواب: إنا نمنع ان يكون الشك في بقاء القدر المشترك - أي الكلي - مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان وجود الكلي - حسب الفرض - متيقن الحدوث من اول الامر اما في ضمن القصير او الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا الى عدم الفرد الطويل من الاول والا لما وجد من الاول، بل في الحقيقة ان الشك في بقاء الكلي أي في وجوده وعدمه بعد فرض القطع بوجوده مستند الى احتمال وجود هذا الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعني يستند الى الاحتمالين معا لا لخصوص احتمال وجود الطويل،

اذ يحتمل بقاء وجوده الاول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً في ثاني الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلّي وعدمه في ثاني الحال مسبب عن الشك في ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لانه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتى كون نفيه بالاصل موجبا لنفي الشك في وجود الكلّي في ثاني الحال، فلا بد من نفي كل من الفردين بالاصل حتى يكون ذلك موجبا لارتفاع القدر المشترك والاصلان معا لا يجريان مع فرض العلم الاجمالي.

واما (القسم الثالث) - وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلّي مستندا الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه - فهو على نحوين:

- ١- ان يحتمل حدوث الفرد الثاني في ظرف وجود الاول.
 - ٢- ان يحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الاول، وهو على نحوين: اما بتبدله اليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الاول وحدث الثاني.
- وفي جريان الاستصحاب في هذا (القسم الثالث) من الكلّي احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ- جريانه مطلقا.

ب- عدم جريانه مطلقا.

ج- التفصيل بين النحويين المذكورين، فيجري في الاول دون الثاني مطلقا. وهذا التفصيل هو الذي مال اليه الشيخ الاعظم.

والسرف في الخلاف يعود الى: ان الاركان في الاستصحاب هل هي متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره في المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق اليقين والشك.

ولا شك في ان الكلّي المتيقن نفسه هو المشكوك بقاءه في هذا القسم فهو واحد نوعا، فينبغي ان يسأل:

اولا- هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية في تحقق الوحدة

المعتبرة في الاستصحاب أو غير كافية بل لا بد له من وحدة خارجية.

ثانياً- بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلي الطبيعي له وحدة خارجية بوجود افراده، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضا لتعينات افراده المتبائنة، بناء على ما قيل من ان نسبة الكلي الى افراده من باب نسبة الاب الواحد الى الابناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلي الطبيعي لا وجود له الا بوجود افراده بالعرض ففي كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة في فرد آخر، فلا تكون له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة بل نسبته الى افراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة الى الابناء المتعددة، وهذا هو المعروف عند المحققين.

فالقائل بجريان الاستصحاب في هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية في تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بان الكلي له وحدة خارجية بوجود افراده المتعددة، والا فلا يجري الاستصحاب.

واذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمشأ الاقوال في المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثاني وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقا.

أما (اولا)، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية في الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجا بعد اليقين به. ونحن لا نعني من استصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية من حيث هي فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجي لفرض ترتيب احكامها الفعلية.

وأما (ثانيا)، فلأنه من الواضح ايضا ان الحق ان نسبة الكلي الى افراده من قبيل نسبة الآباء الى الابناء، لانه من الضروري أن الكلي لا وجود له الا بالعرض بوجود افراده.

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلي وقد ارتفعت هذه الحصة يقينا، والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الامر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث^(۱) عن القسم الثاني من استصحاب الكلّي، لانه في

۱- ممکن است درحین بررسی وتحلیل مطالب فوق الذکر کسی کلمات (اعتراض يعترض اعتراضاً) رازیرلب زمزمه نماید و بگوید: اگر ما جراً آنچنان باشد که بررسی گردید باید استصحاب در قسم اول و دوم استصحاب کلی ایضاً به سقوط کشانده شود.

استاد مظفر از این اشکال فرضی پاسخ می دهد قسم دوم با قسم سوم فرق دارد در مثال قسم دوم خروج رطوبت مشکوک بین بول و منی آنچه که موردیقین است و متیقن سابق می باشد یک حصه از کلی است و آن حصه از کلی از نظر نفس الامر و واقع معین است منتهی از نظر ظاهری مجمل می باشد که آیا آن حصه از کلی در ضمن بول است که حدث اصغر می باشد و یا در ضمن منی است که حدث اکبر خواهد بود بنابراین متیقن ما حصه از کلی می باشد و همین حصه از کلی بعد از وضو گرفتن مورد شک واقع می شود و مشکوک لاحق را بوجود می آورد و لذا فرق قسم دوم با سوم این شد که در قسم دوم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک برقرار است بخلاف قسم سوم که از اتحاد خارجی فی مابین متیقن و مشکوک، خبری نخواهد بود.

وبهذا ايضاً يتضح أنه لا وجه... ص ۷۵۳ ن ۴

از بیان سابق معلوم گردید استصحاب کلی در قسم سوم بخاطر عدم اتحاد متیقن و مشکوک جاری نمی شود بنابراین قول به تفصیل در قسم سوم مبنی بر اینکه اگر احتمال وجود فرد ثانی در ظرف وجود فرد اول باشد استصحاب جاری می شود و الا اگر احتمال فرد ثانی مقارن با ارتفاع فرد اول باشد استصحاب جاری نمی شود ایضاً محکوم به بطلان می باشد.

به سخن دیگر در مورد قسم سوم سه قول نقل کردیم.

۱- جریان استصحاب مطلقاً ۲- عدم جریان مطلقاً ۳- اگر احتمال حدوث فرد دوم در ظرف وجود فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری می باشد اما اگر احتمال حدوث فرد دوم مقارن و هم زمان با ارتفاع فرد اول باشد در این صورت استصحاب جاری نمی باشد.

استاد مظفر می فرماید: این قول بتفصیل ایضاً باطل است چه آنکه احتمال حدوث

القسم الثاني - كما سبق - ذات الحصّة من الكلّي المتعيّنة واقعا المعلومة الحدوث على الاجمال هي نفسها مشكوكه البقاء، حيث لا يدري انها الحصّة المضافة الى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا ايضا يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذي مال اليه الشيخ الاعظم، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الاول لا يقدم ولا يؤخر ولا يضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا اذا قلنا بمقالة من يذهب الى ان نسبة الكلّي الى أفرادهِ من قبيل نسبة الاب الواحد الى ابنائه، وحاشا الشيخ ان يرى هذا الرأي. ولا شك ان الحصّة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الامر

فرد ثاني برفرضي كه در ظرف وجود فرد اول باشدنه مقدم باشدونه مؤخر دردی رادوا نمی کند و مسئله اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک را تضمین نخواهد کرد و لذا به خاطر عدم اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک استصحاب جاری نخواهد شد.

نتیجه: جریان استصحاب در قسم سوّم با انواع و صور مختلف آن غیر ممکن است. ۱- **إِلَّا إِذَا قُلْنَا بِمَقَالَةٍ مِّنْ يَذْهَبُ...**

آری اگر در مورد کلّی طبیعی نظریه اول را قبول کنیم که اتحاد کلّی با فرد خود، خارجی و شخصی می باشد در قسم سوّم استصحاب کلّی اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک محرز می شود و جریان استصحاب بلامانع خواهد بود ولیکن از شیخ انصاری بعید است که در مورد کلّی طبیعی نظریه اول را بپذیرد نتیجه: **وَلَا شَكَّ أَنَّ حِصَّةَ الْمَوْجُودَةِ فِي ضَمَنِ الْفَرْدِ الثَّانِي ...** در مثال فرضی راجع به قسم سوّم متیقن ما حصّه از کلّی انسان است که در ضمن زید محقق شده است و بعداً متیقنّه الارتفاع شده است.

و مشکوک ما حصّه دیگری از کلّی انسان است که در ضمن بکر مشکوک الحدوث می باشد و بالاخره متیقن حصّه از کلّی است و مشکوک حصّه دیگری از کلّی است و باهم اتحاد خارجی و شخصی ندارند و لذا استصحاب جاری نمی باشد و استصحاب قسم سوّم از لحاظ نداشتن شرط پنجم عین همان استصحاب فرد مرد است که بحثش خواهد آمد.

مشکوکة الحدوث، واما المتیقن حدوثه فهو حصة اخرى وهي في عين الحال متیقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

تنبیه

وقد استثنی^(۱) من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق

۱- نتیجه بحث راجع به استصحاب کلی در قسم سوّم این شد که بخاطر عدم اتحاد مشکوک و متیقن استصحاب جاری نمی شود از همین قاعده (عدم جریان استصحاب در جایی که اتحاد خارجی بین متیقن و مشکوک نباشد) موردی استثنا شده است یعنی در آنجایی که باتسامح عرفی (چشم پوشی از ناحیه اهل عرف) فرد لاحق ادامه و استمرار فرد سابق به حساب می آید استصحاب جاری خواهد شد مثلاً یقین داشته که در فلان جسم سواد و سیاهی وجود داشته و بعداً شک حاصل نموده که آن سواد از بین رفته و سیاهی دیگری آمده است و یا سواد شدید تبدیل به سواد ضعیف شده است در این مورد همه علما استصحاب را جاری می دانند و مسئله اتحاد بین متیقن و مشکوک گرچه از نظر دقت عقلی محرز نمی باشد ولیکن از نظر عرف سواد سابق با سواد بعدی و یا سواد شدید با سواد ضعیف متحد می باشد و فرد سوّم استمرار و ادامه فرد اوّل است و باتسامح عرفی اتحاد بین متیقن و مشکوک برقرار خواهد بود.

مثال دیگر: مثلاً یقین به صفت «کثیر الشک» در خود داشته و بعداً در ارتفاع آن شک نموده و یا در مورد تبدل آن به مرتبه ضعیفی از «کثیر الشک» شک نموده است متیقن و مشکوک از نظر عرفی اتحاد دارد و لذا استصحاب جاری خواهد شد.

مرحوم شیخ انصاری در مورد علت و انگیزه جریان استصحاب فرموده است که در مسئله اتحاد متیقن و مشکوک آن چه که معیار و مورد توجه است اتحاد عرفی می باشد و از نظر عرف باید فرد لاحق استمرار و ادامه فرد سابق باشد و از نظر دقت عقلی گرچه فرد لاحق مغایر با فرد سابق می باشد در عین حال مانع از جریان استصحاب نخواهد بود.

المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد أضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها الى مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الاعظم في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: «العبارة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا الى اللاحق، ولو كان الامر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق». يعني ان العبارة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

التنبيه الثاني^(١)

(الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد)^(٢)

مركزية تكوينة

١- لم يذكر هذا التنبيه في الرسائل، ولا في الكفاية.

٢- تنبيه دوّم نه در رسائل مذکور است ونه صاحب کفایه از آن یادی کرده است در طی بحث تحت عنوان تنبيه دوّم با شبهه عبائیه و همچنین با استصحاب فرد مردد آشنا می شویم و هدف اصلی در تنبيه دوّم دفع اشکال و اعتراضی است که بر جريان استصحاب در قسم دوّم از اقسام کلی ایراد شده است که اگر شبهه عبائیه توجیه نشود و یا پاسخ داده نشود ضرره بسیار کاری بر قسم دوّم استصحاب کلی وارد نموده و آنچنان استخوانهای بدن «اعتبار و حجیت استصحاب» قسم دوّم کلی را خرد می نماید.

که با گج گرفتن که هیچ و حتی با استفاده از چسپ های دوقلوهم بهبودی حاصل نکند و شکسته بندهای دنیای علم اصول از ترمیم آن عاجز شوند.

ماجرای شبهه عبائیه از این قرار است سید اسماعیل صدر که از مجتهدین زمان و عصر آخوند هروی بوده و در کاظمین سکونت داشته است جهت زیارت مرقد مطهر امام

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر رحمته الله زار النجف الاشرف ايام الشيخ المحقق الاخذ فأتار في أوساطها العلمية ^(۱) مسألة تناقلوها وصارت عندهم

على^(۴) وارد نجف می شود و با علما و مجتهدین نجف ملاقات می نماید و در طی جلسات و ملاقاتها شبهه مزبور را مطرح می نماید و از علما جلب توجه نموده و مورد رد و بدل و اظهار نظرها واقع می شود و به شبهه عبائیه معروف می گردد.

اصل شبهه از این قرار است: مثلاً نجاستی بر یک طرف عبا وارد شده است و یک طرف عبا که مردد بین طرف اعلی (بالا) و طرف اسفل (پایین) می باشد نجس می شود صاحب عبا یک طرف عبا (مثلاً طرف اسفل) را می شوید و فرض می کنیم که برای شستن طرف دیگر عبا، آب در اختیار ندارد در این فرض استصحاب جاری می شود و نجاست را در مورد عبای ثابت می نماید و شرائط استصحاب موجود است.

متیقن سابق = یقین به حدوث نجاست داشته.

مشکوک لاحق = بعد از شستن و تطهیر طرف اسفل عبای مشکوک دارد که نجاست باقی است یا خیر؟ و نجاسة عبای توسط جریان استصحاب ثابت می شود نتیجه: الْعَبَاءُ نَجِسٌ و ملاقی النجس نجس طبق اقتضای استصحاب عبای نجس می باشد و ملاقی نجس، نجس خواهد بود.

مثلاً صاحب عبای بدن تر عبای مورد نظر را بخود می پیچد و بدن او باید نجس بشود و حال آنکه هیچ کس فتوای نجاست بدن نمی دهد چه آنکه بدن بایک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است (دقت فرمایید) به این معنا که طرف اسفل تطهیر شده بود و تنها طرف اعلی که یک طرف شبهه می باشد باقی مانده صاحب عبای پیچیدن عباری بخود در حقیقت بایک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است و ناگفته پیدا است که ملاقی یک طرف شبهه محصوره بالاتفاق نجس نمی شود و حال آنکه اگر استصحاب جاری باشد نجاست طرف اعلی ثابت می شود و ملاقی آن باید محکوم به نجاست بشود.

کوتاه سخن شبهه عبائیه ما را در چهارراه چکنم؟ قرار می دهد یا باید از جریان استصحاب صرف نظر نماییم و یا باید ملاقی عباری نجس بدانیم.

۱- ضمیر تحت «أثار» به سید صدر رجوع می شود های «اوساطها» به مجالس

موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة ولم يعلم أنه الطرف الاعلى او الاسفل، ثم طهر أحد الطرفين وليكن الاسفل مثلاً، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكه الارتفاع فينبغي ان يجري استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في هذه العبائة أن يحكم بنجاسة البدن - مثلاً - الملاقى لطرفي العبائة معاً.^(١) مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقي أحد

برمی گردد و اوساط جمع وسط است یعنی سید صدر در مجالس علمیه مسئله مورد بحث را بخش نمود.

۱- یعنی شئی که بایک طرف شبهه محصورة ملاقات نماید ظاهر است مثلاً یکی از دو طرف شرقی و غربی نجس است اگر دست به ظرف غربی بزنیم بالأجماع نجس نمی شود و محکوم به طهارت است در مانحن فیه یک طرف شبهه طرف اعلى و طرف دیگر شبهه طرف اسفل عبائی باشد با تطهیر طرف اسفل عباء، یک طرف شبهه محصوره از بین می رود و لذا بدین صاحب عباء که با عبای پیچیده شده است در حقیقت بایک طرف شبهه محصوره ملاقات نموده است.

وَالنُّكْتَةُ فِي السُّبْهَةِ... ص ٧٥٩ س ٥

باید توجه داشت که شبهه عبائیه تنها با استصحاب قسم دوم از اقسام ثلاثه کلی برخوردار می نماید و با بقیه اقسام استصحاب برخوردار ندارد.

مثال قسم دوم این بود بَلَّل و رطوبتی از شخص خارج شده نمی داند بول است یا منی نسبت به حدوث کلی حدث یقین دارد و بعد از وضو گرفتن و ارتفاع بول شک در بقای کلی حدث دارد متیقن سابق کلی حدث بود و مشکوک لاحق ایضاً همان کلی حدث می باشد و استصحاب جاری می شود و کلی حدث ثابت خواهد شد در شبهه عبائیه همین قسم دوم استصحاب کلی جاری می شود.

متیقن سابق نجاست کلی است و بعد از تطهیر طرف اسفل عباء در بقاء همان نجاست کلی شک دارد و استصحاب بقای نجاست کلی جاری می شود و نجاست کلی در مورد عبائات ثابت خواهد شد و لذا ملاقات کننده عبایا بدین نجس باشد و حال آنکه ملاقی

عبانجس نمی باشد بنابراین باید ملتزم شویم که استصحاب قسم دوم کلی جاری نمی شود و در نتیجه ثابت می شود که استصحاب قسم دوم کلی نقض گردید و عدم صحه آن به اثبات رسید در حالیکه صحت جریان استصحاب در قسم دوم مورد تأیید واقع گردید.

وَقَدْ اسْتَقَرَّ الْجَوَابُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ... ص ۷۵۹ م ۹.

ماحصل جواب از شبهه مذکور آن است که در مورد شبهه مورد بحث استصحاب کلی قسم دوم جاری نمی باشد و بلکه استصحاب فرد مرد در آن شبهه مصداق دارد و صحت جریان استصحاب فرد مرد در هیچ کسی امضاء نکرده است مگر بعضی از آجله.

استصحاب فرد مرد با تطبیق کردن آن را با مثال شبهه عبائیه معرفی می نمایم و فرمایش بعضی از آجله را هم توضیح خواهیم داد (ماحصل فرمایش بعضی از آجله).

در مورد عبائیه یقین به نجاست احد الطرفین آن داریم متیقن سابق نجاست یک طرف عباست که یک فرد مرد می باشد و این فرد نجس مرد بین طرف اعلی و طرف اسفل خواهد بود و بعد از شستن طرف اسفل در بقای فرد نجس شک حاصل می شود که اگر آن فرد مورد یقین طرف اسفل بوده یقیناً با تطهیر از بین رفته و اگر طرف اعلی بوده باقی می باشد در اینجا استصحاب فرد مرد جاری می شود و نجاست طرف اعلی ثابت خواهد شد بعضی آجله برای صحت جریان استصحاب فرد مرد چنین استدلال نموده است :

مُحَصِّلُهُ بِأَنَّ تَرَدُّدَهُ بِحَسَبِ عِلْمِنَا...

مایقین سابق به نجاست یک طرف عبادا شتیم منتهی آن طرف بین طرف اعلی و اسفل مرد می باشد و این تردد که از ناحیه مامی باشد ضرری به یقینی بودن نجاست یک طرف (یک فرد) ندارد، بنابراین یقین سابق به نجاست یک فرد، محقق است و پس از شستن طرف اسفل، شک حاصل می شود و با استصحاب بقای آن فرد (یقین النجاسة)، اثر (که نجاست ملاقی باشد) مترتب خواهد شد چه آنکه فرض

طرفي الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالاجماع كما تقدم في محله. وهنالم يلاق
البدن الا أحد طرفي الشبهة وهو الطرف الاعلى وأما الطرف الاسفل - وان لاقاه -
فانه قد خرج عن طرف الشبهة - حسب الفرض - بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم
بنجاسة ملاقيه.

والنكته في الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من
القسم الثاني، ولا شك في ان مستصحب النجاسة لابد أن يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما
انه هنا لا يحكم بنجاسة الملاقي، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلي
القسم الثاني.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة على: ان هذا الاستصحاب
ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه (استصحاب الفرد
المردد)، وقد اتفقوا على عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الاجلة في حاشيته
على كتاب البيع للشيخ الاعظم، اذ قال بما محصله: «بأن تردده بحسب علمنا لا يضر
بيقين وجوده سابقا، والمفروض ان أثر القدر المشترك اثر لكل من الفردين، فيمكن
ترتيب ذلك الاثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا، كما في القسم الاول
الذي حكم الشيخ فيه باستصحاب كل من الكلى وفرده».

أقول: ويجب ان يعلم - قبل كل شيء^(۱) - الضابط لكون المورد من باب

براین است که اثر قدر مشترک در حقیقت اثر هر یک از دو فرد می باشد (احد الطرفین
قدر مشترک است و اثر آن نجاست ملاقی می باشد) و همین اثر با استصحاب نجاست
فرد مردد، مترتب می شود و ملاقات کننده نجس خواهد بود.

این بود خلاصه سخن بعضی از بزرگان راجع به استصحاب فرد مردد.

۱- استاد مظفر اولاً ضابطه استصحاب کلی و استصحاب فرد مردد را بیان
می نماید و ثابت می کند که مسئله شبهه عبائیه مصداق برای استصحاب فرد مردد می
باشد و در عین حال استصحاب فرد مردد بخاطر فقد یکی از شرایط استصحاب، جاری
نمی باشد و در نتیجه در مورد مثال شبهه عبائیه اصلاً استصحاب جاری نمی شود

تأنجاست ملاقی آن ثابت گردد و مورد اشکال و اعتراض واقع بشود.

ماحصل فرمایش استاد مظفر از این قرار است :

۱- ضابطه استصحاب کلی آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است به نجاست کلی و نجاست قدر مشترک بین نجاست طرف اعلی و طرف اسفل، مترتب شود یعنی ذات حصّه کلی (که یادرضمن طرف اسفل محقق می شود که مقطوع الارتفاع است و یادرضمن اعلی محقق می شود که محتمل الحدوث است) دارای اثر باشد و نجاست ملاقی که (اثر) می باشد بر ذات حصّه کلی من حیث هی مترتب بشود.

۲- ضابطه استصحاب فرد مردد، آن است: اثری که ترتیب دادن آن مراد است که در مثال عباء نجاست ملاقی می باشد) مترتب بر فرد بشود به این معنا که در مثال عباء نجاست ملاقی بر نجاست فرد (طرف اعلی یا اسفل) مترتب می شود نه بر نجاست کلی (نسجاست عبا). فَسَّانَ كَانَ الْأَوَّلَ فَسَّيْكَفِي فِيهِ اسْتِصْحَابُ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ ... مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

یعنی اگر (اثر)، مترتب بر کلی باشد استصحاب کلی باید جاری شود در مثال عباء (اثر) که نجاست ملاقی باشد مترتب بر نجاست کلی عباء می باشد یعنی مترتب بر ذات حصّه کلی که یادرضمن طرف اسفل محقق می شود که مقطوع الارتفاع است اگر در واقع از اول امر طرف اسفل نجس شده است برای اینکه آنرا تطهیر نموده و یادرضمن طرف اعلام محقق می شود که مقطوع البقا است اگر در واقع از اول امر همین طرف اعلان نجس شده بوده .

وَقَدْ تَقَدَّمَ إِنَّا لَا نَعْنِي مِنَ اسْتِصْحَابِ الْكُلِّي ...

در سابق بیان کردیم که مراد از استصحاب کلی استصحاب ماهیت من حیث هی نیست بلکه استصحاب ماهیت است من حیث وجود آن .

یعنی در استصحاب کلی ، حصّه از کلی که درضمن فرد محقق می شود استصحاب می شود.

وَأِنْ كَانَ الثَّانِي فَلَا يَكْفِي اسْتِصْحَابُ الْقَدْرِ الْمُشْتَرَكِ ...

اگر اثر مورد نظر بر فرد، مترتب شود استصحاب فرد باید جاری گردیده استصحاب کلی مثلاً در مثال عباء (اثر) همان نجاست ملاقی می باشد و این اثر بر نجاست (فرد) که همان طرف اسفل و یا طرف اعلی باشد مترتب می شود بنابراین باید استصحاب فرد جاری شود به این کیفیت متیقن سابق، نجاست یک طرف عبا است منتهی بین طرف اعلی و طرف اسفل مردّد می باشد و بعد از تطهیر طرف اسفل شک در بقای متیقن دارد و بقای آن فرد را استصحاب می نماید و ثابت می شود که طرف اعلی نجس است و ملاقی آن ایضاً نجس خواهد بود. تاکنون ضابطه استصحاب کلی و استصحاب فرد مردّد معلوم گردید و گفتیم استصحاب کلی و استصحاب فرد دارای ترتیب اثر شرعی می باشد و اثر شرعی به هر کدام مترتب گردید همان استصحاب ذی اثر به جریان می افتد و تاکنون در مقام تصور ترتیب اثر، شرعی را در مثال عبا به هر دو استصحاب کلی و استصحاب فرد تصور نمودیم اما در مقام وقوع آیا اثر شرعی مربوط به کدام می باشد؟

استاد مظفر می فرماید: اثر شرعی مربوط به استصحاب فرد است و لکن استصحاب فرد گرچه ذی اثر شرعی می باشد ولی بخاطر فقد یکی از شرائط دیگر آن جاری نخواهد شد. و استصحاب کلی به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی شود بنابراین نه قم و نه کاشان رحمت به هر دو تا نشان نه استصحاب کلی و نه استصحاب فرد، رحمت به هر دو تائی آن

اِذَا عَرِفْتَ هَذَا الضَّابِطَ فَالْمِثَالُ الَّذِي وَقَعَتْ فِيهِ الشُّبْهَةُ...

استاد مظفر می فرماید مثال عبا مصداق برای استصحاب فرد می باشد یعنی اثر شرعی (نجاست ملاقی) بر نجاست طرف خاص (طرف اعلی یا طرف اسفل) مترتب می شود.

و بعد از این بقی ان نتسائل لماذا لا یصح جریان استصحاب الفرد المردّد ما حصل فرمایش استاد مظفر آن است که بعضی ها گفته اند علت عدم جریان استصحاب فرد مردّد در مثال عبا با آنکه اثر شرعی بر آن مترتب می شود، عدم رکن

ثانی (یعنی شک لاحق) می باشد یعنی بعد از تطهیر طرف اسفل، شک لاحق نسبت به بقای فرد واقعی که معلوم الحدوث بود نداریم چه آنکه اگر آن فرد واقعی که نجس بود یا طرف اسفل است که یقین به ارتفاع نجاست آن داریم برای اینکه تطهیر شده است و اگر آن فرد واقعی طرف اعلی بوده الآن یقین به بقای آن داریم بنابراین رکن دوم (شک لاحق) محقق نمی باشد و لذا استصحاب فرد مردّد جاری نخواهد شد.

بعضی ها گفته اند که علت عدم جریان استصحاب فرد فرد مردّد، نبود، رکن اول (یقین سابق) می باشد (دقت فرمایید): در مثال عبا اگر مراد از یقین به نجاست یقین احد الطرفین علی نحو تردید باشد در این صورت متیقّن ما «فرد» نمی باشد و بلکه متیقّن، «کلی» خواهد بود به عبارت واضح تر صاحب عبا یقین دارد که نجاستی به عبا اصابت نموده ولیکن نمی داند طرف اعلی نجس شده و یا طرف اسفل، بنا بر این متیقّن، نجاست احد الطرفین می باشد و احد الطرفین کلی خواهد بود در این صورت متیقّن سابق کلی شده نه «فرد».

وَأَنْ أُرِيدَ بِهِ الْيَقِينَ بِالْفَرْدِ بِمَالِهِ مِنَ الْخُصُوصِيَّةِ...

اگر مراد از متیقّن سابق فرد معین باشد که مثلاً طرف اعلی معیناً مورد یقین به نجاست است و یا طرف اسفل معیناً مورد یقین به نجاست است ناگفته پیداست که چنین چیزی واقعیت ندارد چه آنکه یقین به نجاست هیچ یک از دو طرف به طور تعین و تشخیص نخواهد بود در این صورت، فرد مُعَيَّن، متیقّن نمی باشد.

کوتاه سخن: آنچه که مورد یقین است فرد نیست و آنچه که فرد است مورد یقین نمی باشد.

نتیجه: بخاطر نبود رکن اول (متیقّن سابق)، استصحاب فرد مردّد جاری نمی شود.

وَالْوَجْهُ الْأَصَحُّ هُوَ الثَّانِي...

وجه صحیح تر از نظر استاد مظفر همان وجه دوم است که رکن اول (متیقّن سابق) در مثال عبا محقق نمی باشد و لذا استصحاب فرد مردّد جاری نخواهد شد و اما وجه اول نا صحیح است و شک لاحق (شک در بقاء فرد واقعی) محقق می باشد چه آنکه

استصحاب الکلی القسم الثانی او من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة

بعد از تطهیر طرف اسفل، آقای صاحب عباء در بقاء نجاست احد الطرفین، شک دارد. به این کیفیت: بعد از تطهیر طرف اسفل شک در بقای نجاست دارد که اگر آن فرد نجس، طرف اعلی بوده باشد پس نجاست باقی است و اگر آن فرد نجس، طرف اسفل بوده باشد، نجاست مرتفع شده است نفس اینکه نمی داند نجس واقعی از اول، طرف اعلی بوده یا نه شک در بقاء، خواهد بود.

کوتاه سخن و نتیجه بحث: در مثال عبا (شبهه عبائیه) استصحاب کلی قسم دوم به خاطر اثر شرعی نداشتن، جاری نمی شود و همچنین استصحاب فرد مردّد به خاطر نبود رکن اول استصحاب (متیقّن سابق) ایضاً جاری نمی شود و سخنان بعضی از آجله در حاشیه کتاب بیع مکاسب منی بر صحت جریان استصحاب فرد مردّد اساس و وجه صحیحی ندارد و همچنین کسانی که استصحاب فرد مردّد را به خاطر نبود رکن دوم (شک لاحق) در مثال شبهه عبائیه صحیح نمی دانند دچار اشتباه عجیبی شده اند و بالاخره در مثال عبا آنچه «متیقّن» است «کلی» می باشد و استصحاب کلی به خاطر اثر شرعی نداشتن جاری نمی شود و آنچه که باید به استصحاب فرد مردّد استصحاب شود «متیقّن» نمی باشد.

به سخن دیگر استصحاب فرد مردّد در شبهه مورد بحث به خاطر نبود رکن اول (متیقّن سابق) غیر ممکن می باشد و سرانجام شبهه عبائیه به خاطر عدم جریان استصحاب در آن محذوری را به بار نمی آورد.

از همه خوانندگان التماس دعا دارم و امیدوارم خداوند اعمال ما را مورد رضای خود قرار دهد.

تو خوشنود باشی و ما رستگار

خدا یا چنان کن که پایان کار

وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَتْبَعَ الْحَقَّ

حوزه علمیه قم

سید عبدالله اصفری ۱۳۶۹/۳/۲۴

پایان

بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة. اذن ما الضابط لهما؟
 ان الضابط في ذلك ان الاثر المراد ترتيبه اما أن يكون أثراً للكلية، أي اثر
 لذات الحصة من الكلية لا بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة، أو أثراً
 للفرد، أي أثر للحصة بما لها من التعيين الخاص والخصوصية المفردة. فان كان
 (الاول) فيكفي فيه استصحاب القدر المشترك أي ذات الحصة الموجودة اما في ضمن
 الفرد المقطوع الارتفاع على تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير
 انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلية القسم الثاني، وقد تقدم اننا
 لا نعني من استصحاب الكلية استصحاب نفس الماهية الكلية بل استصحاب
 وجودها. وان كان (الثاني) فلا يكفي استصحاب القدر المشترك وانما الذي ينفع
 استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد
 المقطوع الارتفاع على تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء على تقدير انه
 الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

اذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذي وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثاني،
 لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العباءة او الطرف الكلية منها، بل
 نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الاعلى أو الاسفل.

وبعد هذا يبقى أن نتساءل: لماذا لا يصح جريان استصحاب الفرد المردد؟
 نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة في وجهه، فقد قيل: لانه لا يتوفر فيه الركن
 الثاني وهو الشك في البقاء، وقيل: بل لا يتوفر الركن الاول وهو اليقين بالحدوث
 فضلا عن الركن الثاني.

أما الوجه الاول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض
 بين ما هو مقطوع البناء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعي
 الذي كان معلوم الحدوث لانه اما مقطوع البقاء او مقطوع الارتفاع.

واما الوجه الثاني - وهو الاصح - فبيانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به
 اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب

الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذ هو الكلي الذي يصلح للانطباق على كل من الفردين. وان أريد به اليقين بالفرد بماله من الخصوصية المفردة فواضح أنه غير حاصل فعلا لأن المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة في عين الحال، اذ المردد بما هو مردد لا معنى لأن يكون معلوما متعينا، هذا خلف محال، وانما المعلوم هو القدر المشترك. وفي الحقيقة ان كل علم اجمالي مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، والا فلا معنى للاجمال في العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وانما سمي بالعلم الاجمالي لانضمام الجهل بالخصوصيات الى العلم بالجامع.

وعليه، فان ما هو متيقن - وهو الكلي - لا فائدة في استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وماله الاثر المراد ترتيبه عليه - وهو الفرد بخصوصيته - غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلا يتحقق في استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لأن الفرد المردد متيقن ولكن لا شك في بقاءه. والوجه الاصح هو الثاني كما ذكرناه. واما الوجه الاول - وهو انه لا شك في بقاء المتيقن - فغريب صدوره عن بعض اهل التحقيق، فان كونه مرددا بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه في الحقيقة هو الشك فعلا في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه، لأن المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع على تقدير مشكوك، والقطع على تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلى كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لأن يقال - كما سبق عن بعض الاجلة - : «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقا» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين الا العلم؟ الا اذا أراد من اليقين بوجوده سابقا اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركن الاستصحاب بالنسبة الى القدر المشترك لا بالنسبة الى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد

استصحابه غیر متیقن علی ما سبق بیانہ.



مرکز تحقیقات کتب و تاریخ علوم اسلامی